المكتبة المقافية الا

ُوزان الثقافرَ وليشادلة ي الإداج لعامة للثقافر



ارل پرفر ۱۸۱۰

المكتبة النفاقية

الأستاذ الركتور عجب مراكع فريمت مرهم م يند فيسم اللغة ، لعربية الأستون الأستون

> المحبّ الإلّى لَمْ كَى فى التصهوف الإسسادى الدكتورمم مصطنى على

وزارة الثقافرَ ولِإِشِّادِلْهَى الإداق لعامة للثقافر الناشر



## ب إسالهماليحسيم

« يأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لأئم . ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » .

( قرآن کریم )

#### \* \* \*

وعن مذهبی فی الحب مالی مذهب و وان ملئت و ملئت و ملئت و ملئت و الحب مالی مذهب و الله و

إلى الذين يلتمسون نجوى السرائر ، وسلوى الضمائر ، ونور العقـــول ، وقوت القلوب . ونور العقــول ، وقوت القلوب . مصطفى ملمى

#### حبالهی دجب نبوی

تمكنا من نفوس أصحاب النفوس الزكية ، وتقسما النَّهُ اللَّهُ عَلَمُ لِهِ أُرْبَابِ الْقَلُوبِ النَّقِيةُ ، وأَنطقا أَلْسَنة أَهْلُ الأذواق الروحية من الصوفية ، بروائع من النظم ، وبدائع من النثر ، حتى أن الواحد من أولئك وهؤلاء لا تكاد ينفك عنه أحد هذين الحبين أو كلاها فما يصدر عنه من أقوال وأحوال وأفعال ، وما يتأثر به من مشاهد ومبادى وياضة بأسمى معانى · الجمال والجلال والسكال ، وأحد هذين الحبين هو الحب الإلهي الذي ينخذ فيه المحب موضوع حبه من الذات الإلهية ، أو الحقيقة العلية ، ويتحدث فيه عن الحب المتبادل بين الله والإنسان ، أو بين الحق والخلق على حد تعبير الصوفية أنفسهم ، وثانهما هو الحب النبوى الذي يتخذ فيه المحب موضوع حبه من النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، أو من النور المحمدى ، أو الحقيقة المحمدية التي هي عند الصوفية أسبق في الوجود على كل موجود بصفة عامة ، وعلى وجود محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم صفة خاصة.

ومن الصوفية من جمع بين هذين الحبين في نظمه ونثره،

فكانت آثاره الروحية مرآة يتجلى على صفحتها حبه الإلهى من ناحية ، وحبه النبوى من ناحية أخرى ، ومنهم من تخصص في نظمه ونثره بأحد هذين الحبين دون الآخر ، فكان فيا خلف من آثار ذوقية هانفاً بأناشيد الحب الإلهى ، أو شادياً بتغاريد الحب النبوى ، أو متحدثاً بلسان الحال عما يجده في قلبه من نغات هذا الحد أو ذاك .

والصوفية المسلمون الذين ملك عليهم قلوبهم الحب الإلمى، أو الحب النبوى، أو كلا الحبين جياً، قد اصطنعوا فيا صدر عنهم من آثار، لا سيا ما كان من هذه الآثار نطماً، أسلوبين مختلفين في النعبير عما يجدون في أفسهم من فعل الحب، ووصف ما يختلف على قلوبهم من انفعالات وعواطف، وما ينكشف السرائرهم من لطائف ومعارف: فهم يصطنعون تارة أسلوب العبارة والتصريح الذي يرسلونه إرسالا مطلقاً من كل قيد من قيود الرمن والإلغاز، بحيث يتهيأ للقارئ أو السامع أن يتبين في سهولة ويسر أن الحب ها هنا إنما هو حب إلهي، وأن الحبوب الذي يتغنون حبه، ويفتنون في وصف جماله وكماله الحبوب الذي يتغنون حبه، ويفتنون في وصف جماله وكماله وحلاله، إنما هو الذات الإلهية والحقيقة العلية، أو يتبين لهذا السامع وذلك القارئ أن الحب ها هنا إنما هو حب نبوى،

وأن المحبوب الذي يرتلون أناشيد حبه ، ويعددون أوصاف ذاته ، و يفيضون في ذكر مناقبه ومآثره إنما هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، أو هو النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، وهم يصطنعون تارة أخرى أسلوب الإشارة والتلويح الذي يعمدون فيه إلى الإغراب والإغماض ، ويعولون فيه على المجازات والاستعارات والكنايات، وما إلى هذا كله من ألو ان الرمن الملغز ، الذي من شأنه أن يزيد الأمر خفاءاً ، فلا يكاد القارى \* أو السامع يدرى ماذا وراء هذه الألفاظ ، التي صيغت على هذا الوجه من أوجه الصياغة في هذا الضرب من الأسلوب، وهل يعنى الناظمُ أو الناثر أن يقدم إلينا وصفاً لحاله في طريق المحبة الإلهية ، وعرضاً لمذهبه في هذه المحبة الإلهية ، وما يتفرع علما من مسائل لما خطرها من النواحي النفسية والأخلاقية والميتافيزيقية مما سأعرض له في موضعه بعد، أو هو يرمي إلى مدح الحضرة النبوية والذات المحمدية على وجه يطهرنا من خلاله على منزلة محمد صلى الله عليه وسلم بين الرسل والأنبياء، وعلى القيمة الروحية لحقيقته الوجودية بين حقائق الموجودات، وعلى غير هذه و تلك من المسائل التصوفية والفلسفية ، التي تتصل من قريب أو من بعيد بحقيقة محمد و نبوته عليه الصلاة والسلام.

### رمزغزلی ورمزخری

يقف الأمر عند هذا الحدمن تشابه الحبين الإلمي واختلاط موضوع كل منهما بموضوع



الآخر ، ولكن هذا الاختلاط وذلك التشابه كثيراً ما يقع في الشعر الصوفي بين كل من الحب الإلمي والحب النبوي من ناحية ، وبين الحب الإنساني من ناحية أخرى ، وبين الحب الحمري من ناحية ثالثة: ذلك بأن شعراء الصوفية من أصحاب الأذواق والمواجيد حين عبروا عن أذواقهم ومواجيدهم في حبهم الإلمي أو النيوي، قد التمسوا ألفاظهم وعباراتهم من معجم الشعر الغزلي والحمري، الذي خلفه المحبون من العذر بين الذين تغنوا في شعرهم الحب الأفلاطوني العفيف على نحو ما فعل مجنون ليلي ، وجميل بثينة ، وكثير عزة ، ومن المحققين الحسين الذي تغنوا في شعرهم الحب المادي على نحو ما فعـــل عمر ابن أبي ربيعة ، ومن الحمريين الذين تغنوا في شعرهم الحمر على نحو ما فعل أبو نواس : فالحب والصبابة والغرام، والعشق والشوق والهيام، والأسى والجوى والقلى، والشجو والحزن والضني ، والبكاء والنواح والأنين ، والفراق والبعاد والحنين، والقرب والبعد ، والوصل والصد ، والمحب والمحبوبة والأحبة ، والواشي واللاحي، واللائم والعاذل، وما يتصل بهذا كله من أسماء المعشوقات كليلي و بثينة ، وسلمي وعزة ، والحمر أو المدامة ، وما يتصل بهـا من حان وألحانٍ ، ومن طاس وكأس ، ومن مجالس شراب وندمان ، ومن سكر ونشوة ودنان ، كل أولئك وكثير غيره من الألفاظ الغزلية والخرية نجده منبثاً هنا وهناك في روائع الشعر الصوفي الإسلامي في الحب الإلمي والمديح النبوى ، وإن من شعراء الصوفية المسلمين من يسرف في اصطناع هذه الألفاظ الغزلية والخمرية إلى حد بعيد، على نحو ما فعل محبي الدين بن عربي ، وشرف الدين عمر بن الفارض الفارسية ، حتى ليخيل لمن يقف على شعرهم ولم تكن نفسه قد صفت بعد من شهواتها و نزواتها ، أن هذه الألفاظ الخرية و تلك الألفاظ الغزلية ، إن دلت على شيء ، فهي إنما تدل على حب إنساني موضوعه هذه الغادة أو تلك ، كما تدل على أن الحمر أو المدامة التي توصف هنا إنما هي الحمر المادية المعروفة . ومن هما ذهب فريق من المنعصبين على التصوف والصوفية العصبا قوامه سوء النية ، أو نقص الفطرة ، أو الدجز عن فهم الحقائق الدقيقة والمعانى الرقيقة ، إلى الإرجاف بالصوفية ، والتشنيع عليهم ، والغض من القيم الروحية والمعانى الحفية الني تنطوى عليها الألفاظ والعبارات الغزلية والحمرية . وأما أن هده الألفاظ والعبارات الغزلية والحمرية ، وأما أن هده ومجازات ، فذلك مالا تفهمه عقول المتعصبين ، ولا تسيغه أدواق المتعسفين ، لأن أولئك وهؤلاء غارقون في بحار المدية ، مغرقون في ظلمات الحياة الحسية ، محجوبون عن إدراك الأسرار التي يخفها ظاهر الألفاظ اللغوية .

ومن هنا أيضاً ذهب فريق من المستشرقين المسرفين أو المتعسفين، أو المتعصبين، في فهم الشعر الصوفى الإسلامي الذي تشيع فيه الألفاظ الغزلية والحمرية ، مذهبا هو أعد ما يكون عن الفهم المستقيم ، والحكم السليم ، وما ينبغي أن يتجرد منه الباحث المحقق والدارس المنصف من دوافع التعصب ونوازع المحوى: فمن هذا القبيل مثلا ما زعمه «كليمان هوار» المستشرق الفرنسي في حكمه على ابن الفارض من أن هذا الشاعر الصوفى كان شاعرا خمريا ، أحب الحمر المعصورة من الكرم حبا عنيفا ،

وما زعمه غير «هوار» من المستشرقين من أن الصوفة قوم متهالكون على الشهوات الحسية واللذات العملية . على أن الرامزين من الصوفية المسلمين بالغزليات والحُمريات لم يعدموا من فهمهم وأنصفهم وذاق أذواقهم من المستشرقين: فهذا هو «رينوالد نيكلسون » المستشرق الإنجليزي قد نعي على المخطئين من النقاد الأوربيين الذين يذهبون مذهب «هوار» ، فقال في موضع من كتابه (الصوفية في الإسلام): « .... وكثيرًا ما أخطأ النقاد من الأوربيين ، حتى إن أحدهم ليسم الآن خمريات الصوفية بأنها تستلهم الحمر على وجه ما ، وأغلب وأقوى ما يدفعها هو دوافع الشهوة الهيمية ، وأتهام الصوفية جميعاً بهذه التهمة كاذب أصالة ، ولا يجازف لذلك القول عاقل درس مؤلفاتهم .... » ؛ وقال في موضع آخر من الكتاب نفسه : « ... ويلاحظ الأستاذ «إنجه» أن الصوفية يبدون - وهم أسيويون أصدق ما يكون الأسبويون - وقد حاولوا أن يضفوا صبغة رمزية قدسية على الإممان في شهواتهم ؛ ولست في حاجة إلى أن أدلل – من حديد - على أن رأيا كهذا عن الصوفية الخالصة إنما هو رأى فاسد خاطيء » .

على أن كشيراً من عامة المسلمين ، ومن خاصة الفقهاء ورجال

الدين ، كانوا أسبق من المستشرقين المتعصبين إلى فهم الغزليات والحمريات \_ التى استعان بها شعراء الصوفية على تصوير أذواقهم ومواجيدهم ، والتعبير عن أحوالهم فى حبهم \_ فهما يبعدها عن الحقائق التى قصد أصحابها إليها ، فكان ما كان من اتهام هؤلاء الخاصة ، وأولئك العامة للصوفية بالفسق والإباحة تارة ، ورميهم إياهم بالزيغ والضلال والكفر والزندقة أطوارا ، ومن هذا القبيل ما وقع فى حق محيى الدين بن عربى ، إذ ثار به وشنع عليه كل من العامة ورجال الدين عندما وقفوا على ما نظمه من شعر فى حبه الإلهى الذى يعد ديوانه (ترجمان الأشواق) أصدق مرآة له ؛ ومن أجل هذا وجد ابن عربى نفسه مضطرا إلى أن يضع بنفسه شرحا لديوانه هذا ، يبين فيه أغراضه ومراميه ، وهو يضع بنفسه شرحا لديوانه هذا ، يبين فيه أغراضه ومراميه ، وهو يكشف فيه للعامة والخاصة عن حقيقة ألفاظه ومعانيه ، وهو ما شعاه ( الذخائر والأعلاق من شرح ترجمان الأشواق ) .

وليس أدل على أن ابن عربى لم يقصد بالألفاظ الغزلية الكثيرة التى ترددت فى (ترجمان الأشواق) ظاهر مدلولاتها، من أنه فى مقدمة شرحه لهذا الديوان قد دعا الله أن يعصم قارئه من أن يسبق خاطره إلى مالا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية، المتعلقة بالأمور السماوية ؛ وليس أدل عليه أيضاً من أن

ابن عربی نفسه قد طلب إلی قاری دیوانه أن ينصرف عن ظاهر الألفاظ الغزلية ، وأن يقبل على ما وراء هذا الطاهر من المعانی الحفية ، التی هی أبعد ما تكون عن عالم الحس وما فيه من المظاهر الدنيا ، وأدنی ما تكون إلی عالم الروح وما يشتمل عليه من الحقائق العليا وذلك على الوجه الذي نقصح عنه ويدعو إليه في قوله :

كل ما أذكره مما جرى ذكره ، أو مثله أن تفهما منه أسرار وأنوار جلت أو علت جاء بها رب السها لفؤادى أو فؤاد من له مثل مالى من شروط العلما صفة قدسية علوية أعلمت أن لصدقى قدما فاصرف الحاطرعن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما وعلى هذا النحو من اصطاع الرمز الغزلى الذى آثره ابن عربى ، درج كثير من الصوفية المسلمين بصفة عامة ، ومن شعراء العرب الهاتفين بالحب الإلهى بصفة خاصة ، ومن شعراء الفرس المتغنين بهذا الحب الإلهى بصفة أخص ، وزاد فريق من أولئك وهؤلاء على الرمز الغزلى رمزا آخر خمرياء يصطنعون فيه أفاظ الحربين وما يتصل بها من أحوال السكر والصحو ، والنشوة والإفاقة :

فابن الفارض سلطان العاشقين، وإمام المحبين في الحب الإلهي بين شعراء العرب من أصحاب الذوق الصوفي والوجد الروحي ، قد شاع في ديوانه كله بصفة عامة ، وفي قصيدتيه الصوفية بن الرائعتين التائية الكبرى التي تعرف باسم (نظم السلوك ) ، والميمية التي تعرف باسم ( الحمرية ) بصفة خاصة ، كل من الرمز الغزلي والرمز الخمرى ، ويكاد الرمزان عنده يتلازمان في هاتين القصيدتين ، بل تكاد أحدها أن يختلط بالآخر حتى ليصعب على القارئ أو السامع أن يتبين أهذا الذي يقراً أو يسمع شعر غزلي في وصف المحبوبة . التي يرمز إلها الشاعر بليلي أو سلمي أو بغير ليلي وسلمي من الأسهاء والألفاظ التي يكني بها عن محبوبته ، أم أن هذا الذي يقرأ أو يسمع شعر خمرى في وصف الخر أو المدامة التي يرمز بها الشاعر المحب إلى حبه ، ويرمز بآثارها في نفس شاربها إلى ما يحدثه الحب الإلهي في نفس المحب من أحوال ، وما يحمله له من تباريح ﴿ وأهوال . وحسى أن أذكر على سبيل المثال مطلع قصيدته النائية الكبرى حبث يقول:

> (۱) سقتنی حمیا الحب راحـة مقلتی وکأسی محیا من عن الحسن جلت

(۲) فأوهمت صحبی ان شرب شرابهم به سر سری فی انتشائی بنظرة

(۳) وبالحدق استغنیت عن قدحی ومن شمائلها لا من شمولی نشوتی

(٤) ففي حان سكرى لفتية

بهم تم لی کتم الهوی مع شهرتی

( ٥ ) و لما انقضى صحوى تقاضيت وصلها

ولم يغشني في بسطها قبض خشية

ومطلع قصيدته الميمية حيث يقول:

(١) شربنا على ذكر الحبيب مدامة

سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

(۲) لها البدر كأس وهي شمس يديرها

هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم

(٣) ولولا شذاها ما اهتدیت لحانها

ولولا سناها ما تصورها الوهم

على أن ابن الفارض وإن لم يشرح ديوانه بنفسه على بحو ما فعل ابن عربى للإبانة عن مدلولات الرموز الغزلية والحمرية ، فهو قد أظهرنا من ناحية على أنه قد اصطنع التلويح ، وآثره على النصريح بحيث جعل من ذلك التلويج أسلوبا يخاطب به الذائق الواجد من الحب الإلهي مثل ما يذوق وما يجد ، كما أنه آثر الإشارة على العبارة؛ لما تمتاز به الإشارة من اللطافة والرقة والدقة التي تجعلها أكثر اتساعا للحقائق الروحية ، والدقائق العلية من العبارة ، فإن هذه لكنافتها ولمادية ما تدل عليه لا تسعف العبارة ، فإن هذه لكنافتها ولمادية ما تدل عليه لا تسعف الروحية ، وفضلا عن هذا فإن التلويج سبيل إلى كتمان الأسرار الروحية ، وصيانتها ضنا بهاعن أن يبيحها الواقف عليها ، والذائق المهلمة ، وصيانتها ضنا بهاعن أن يبيحها الواقف عليها ، والذائق المها لمن ليس من أهلها ولا خليقا بها ، وذلك كله على الوجه الذي يشير إليه في هذين البيتين من تائيته الكبرى حيث يقول :

عنى بالتلويج يفهم ذائق غنى عن التصريح المتعنت غنى عن التصريح المتعنت ٢٩٦ بها لم يبح من لم يبح دمه وفي الله إشارة معنى ما العبارة حدت

وهو قد أنيح له من ناحية أخرى طائفة صالحة من الشراح الذين أحبوا حبه، وكابدوا وجده، وذاقوا ذوقه من أمثالُ سعيد الدين الفرغاني ، وعبد الرزاق القاشاني ، وعبد النني النابلسي ، قد عكفوا على ديوانه فأوسعوه شرحا و تأويلا ،

وكشفوا عن معانى الرموز والإشارات التى احتجبت وراء الألفاظ والعبارات، فإذا هم يبينون أن ما يذكره ابن الفارض فى ديوان، من رموز غزلية وخرية، إنما يعنى به الحقيقة الإلهية من حيث تجلياتها و تعيناتها ، لا هذه التعينات ذاتها ، ولا تلك التجليات عينها.

فإذا تركنا الشعر العربي في الحب الإلهي، وما فيه من رمز غزلي وخمرى، ووقفنا عند الشعر الفارسي الصوفي ألفيناه أحفل وأغنى ما يكون بذلك الرمز الغزلي والحمرى، ويكفي للإبانة عن ذلك أن أعرض عليك في هذا المقام مقتطفات مقتبسة من شاعرين صوفيين فارسيين، لعلهما أجل شعراء صوفية الفرس المغردين في روضة الذوق الروحي، على أيكة الحب الإلهي، وأعنى بهذين الشاعرين جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازى: وقد قال جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازى:

الله ساقينا والله خمرنا والله يعلم أى حب حبنا وقال أيضاً:

« جاء حبيبي ، قمر الم تر السهاء ، ولن ترى ، له مثيلا،

<sup>(</sup>١) ر . ١ . نيكلسون : الصوفية في الاسلام ، ص ٢٠٠٢ – ١٠٤ ، الترجة الدين شريبة .

يقظان أو حالما . متوجا بشعاع خالد ، لا يثنيه سيل أى سيل » .

« في دن حبك يارب ، غسلت روحي .

وحطمت جسدي ، دار التراب » .

\* \* \*

« وحين بدأ قلمي وحيدا صحبته برب الكرم ،

أشعلت الخمر صدري ، وملائت نوابضي » .

\* \* \* \*

« فلما امتلاً ت عيناى بصورته ، صاح من باطنى صوت : حسنا فعلت ، يارب الحمر والكأس الدائمة » .

\* \* \*

وقال حافط الشرازي (١):

تعال ... الكأس ناولني ، بعرف الورد أحسوها

سقوف الكون حطمها ، وأنشىء عالما آخر فارن شاءوا دمى تأرا لإرهابى وتخوينى طلبت الساقى الشادى لقهر القاتل الغادر

<sup>(</sup>١) أغانى شيراز ، أو ، غزليات حافظ ، ح ٢ ، ص ٣٢٥ ، الترجمة العربية لازميل الصداق الدكتور ابراهيم أمين الشواربي .

فدعنى واملاً الأقداح من خمر مروقة ودعنى وانثر الأعــواد فوق المجمر العاطر

وأمسك ... أيها الشادي .. ! برأسالعود واطربني

فانی رافص تیها ورأسی بالمنی دائر

ويامر الصب خذبي ، إلى أحضان محبوبي

لكي ألقاء في يمن بذاك المنرل العامر

ويرضى بالحجى فرد ... ويشقى بالنهى فرد

فدعني أهمل الدنيا لشأن الخالق القادر

وتابعنی إلی دار بها حانوت خمار

ففها جنة المأوى ونهر الكوثر الزاهر

فقول الشعر لا يغني ... فدع « شيراز » واتبعني

إلى بلد به الحسني الأمر الشعر والساعر ولعل المتأمل في هذه المقتطفات المقتبسة من شعر جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي ، يلاحظ أنها فياضة بالرمز الغزلي ، مفعمة بالرمز الحمري ، وأن القرائن والمناسبات ، والدلائل والملابسات كل أولئك إذا أضيف بعضه إلى بعض ، وفهم بعضه في ضوء بعض ، واستعين به كله على فهم ما يرمي إليه هذا الشاعر أو ذاك ، كان من غير شك عونا صادقا على أن تتبين لنا الشاعر أو ذاك ، كان من غير شك عونا صادقا على أن تتبين لنا

من خلال هذه الرموز الغزلية والخمرية أشرف المعارف ، و ألطف العوارف ، التي إن دلت على شيء فهي إنما تدل \_ كما يقول ابن عربی ـ علی أنوار إلهية ، وأسرار روحانية ، وعلوم عقلية ، وتنبهات شرعية ؛ والتي إذا أردنا أن نفسر إيثار صوفية الحب الإلهي سواء من العرب أو الفرس التعبير عنها رمزا وإيماء ، لم نجد خيرا ولا أكثر ملاءمة لطبيعة الأشياء وطبيعة النفس الإنسانية ، من تفسير ابن عربي لأذواقه ومواجيده في الحب الإلمي الذي يشاركه في التغني به من ذكرت لك من شعراء الحب الإلمي ، ومن لم أذكر من الصوفية العربوالفرس وغيرهم ممن جعلوا العبارة عن الحقائق والدقائق ، وعن العوارف والمعارف ، بلسان الغزل والتشبيب : فقد استمد ابن عربي تفسيره من طبيعة النفوس الإنسانية ، وذلك إذ رأى أن هذه النفوس أكثر ما تكون تعشقا للألفاظ والعبارات الغزلية ، وأن ذلك أمر تتوافر معه الدواعي النفسية ، التي تجعل النفوس الإنسانية أكثر إقبالا على ما يقرأ أو يسمع أصحابها ، وأشد قبولاً له ، وأخذا به ، وإصغاء إليه .

على أن أسلوب الغزل والتشبيب الذى اصطنعه المحبون الإلميون، وإن كان محببا إلى النفس الإنسانية محببا لها في الذات

الإلمية ، إلا أن هذا الدافع النفسي لم يكن هو وحده الذي دفع الصوفية إلى إيثار ذلك الأسلوب الرمزي بما فيه من ألفاظ غزلية وخمرية ؛ بل إن هناك دوافع أخرى منها ما هو نفسى ؛ ومنها ما هو موضوعي يتصل بموضوع المعارف ، ونوع الحقائق التي تدور علمها علوم الصوفية ، وهذه الدوافع الأخرى هي التي كشف عنها المؤلفون الصوفيون من أصحاب الكتب والرسائل أمثال الكلاباذي مؤلف (التعرف لمذهب أهل النصوف) ، والطوسي مؤلف (اللمع في التصوف) ، والهجويري مؤلف (كشف المحجوب) ، والقشيرى مؤلف ( الرسالة ) ، وقد أجلها هذا الأخير في مستهل الباب الذي عقده من رسالته للكلام على مصطلحات الصوفية وذلك إذ يقول : « وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فما بينهم ، قصدوا بها الكشف عن معانهم لأنفسهم ، والإخفاء والستر على من باينهم في طريقهم ؛ لتكون معانى ألفاظهم مستهمة على الأجانب ، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله قلوب قوم ، واستخلص لحقائقها أسرار قوم» .

#### تراسش روحی

أظهر ما يظهر المتأمل في التراث الروحي الذي خلفه الصوفية المحققون تمبيراً عن ذوات أنفسهم في طريق الحب الإلهي ، أو خلفه المؤلفون الصوفيون تصويراً لأحوال أولئك الصوفية ومذاهبهم في ذلك الحب الإلهي ، هو أن الصوفية والمؤلفين قد تعددت أساليبهم في النعبير ، و تنوعت طرائقهم في التصوير ، فمن نثر إلى شعر إلى قصص ، ومن هذا كله ما هو مرسل صريح العبارة واضح الدلالة بين الموضوع والغاية ، ومنه ما هو رمزى ملغز ، وغامض مبهم ، قد صيغ صياغة خاصة غلب عليها الإغراب في اللفظ ، والإبعاد في الخيال ، والإغراق في الوصف المسرف ، والشطح المتطرف الذي كثيراً ما يؤدي إلى الحلط والإضطراب من ناحية ، وإلى إساءة الفهم والحكم من ناحية أخرى .

ومن قبيل الآثار التي اصطنع فيها النثر المرسل أو الملغز ، والشعر المصرح أو الملوح ، تلك الأقوال أو الأشعار التي نجدها في الحب الإلهي لكل من رابعة العدوية ، وذي النون المصرى ، ومعروف الكرخي ، ويحيي بن معاذ الرازى ، والحارث بن أسد

المحاسى وأبى يزيد البسطامى، وأبى القاسم الجنيدوأبى بكر الشبلى وعلى بن الموفق والحسين بن منصور الحلاج وأبى حامد الغزالى ومحيى الدين بن عربى وشرف الدين عمر بن الفارض وشهاب الدين يحيى السهروردى وقطب الدين عبد الحق ابن سبعين وأبى الحسن الشاذلى وأبى العباس المرسى وابن عطاء الله السكندرى وعبد الكريم الجيلى وعبد الغنى النابلسى وعبد الرزاق القاشانى، وفريد الدين العطار وجلال الدين الرومى وحافظ الشيرازى، وكثير غيرهم من الناثرين والمناظمين والمؤلفين وكتاب التراجم والطبقات من المتقدمين والمتأخرين فا من واحد من أولئك أو من هؤلاء إلا ونجد والمتأخرين فا من واحد من أولئك أو من هؤلاء إلا ونجد أو الأبيات المنظومة، إذا لم نجد له الحكتاب المؤلف والديوان المصنف.

ومن قبيل الآثار التي اصطنع فيها أسلوب القصص والحوار، الذي يغرق كثيراً أو قليلا في الرمن والخيال، ما يروى من روايات، وما يحكى من حكايات، عن أحوال المحبين والمحبات، من اصحاب الرياضات والمجاهدات، الذين أفاضت في وصف احوالهم، وذكر أقوالهم كتب السير والبطبقات، على نحو ما نجده

في كتاب (اللمع في التصوف) للطوسي ، وكتاب (قوت القلوب) لأبي طالب المسكي ، وكتاب (كشف المحيجوب) للهجويري ، وكتاب ( الطبقات الكبرى ) للشعراني ، وكتاب ( إحياء علوم الدين ) للغزالي ، وكناب (الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ) للمناوى ، وفي غير هذه الكتب من المصنفات التي تخصصت بذكر أخبار المحبين ، ووصف أحوال العاشقين ، على نحو ما نجده في كتاب ( مصارع العشاق ) لأبي محمد جعفر ابن أحمد بن الخسين السراج، وفي كتاب ( تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق) لداود الأنطاكي ، إلى غير هذا كله من القصص الذي نجده منبثاً هنا وهناك في كثير من الآثار . المنثورة والمنظومة ، التي خلفها صوفية الفرس مو · ي أمثال فريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي، وحافظ الشيرازي، وكثير غير أولئك وهؤلاء ممن تركوا في تاريح الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة ، وفي تاريخ الحب الإلهي في النصوف الإسلامي بصفة خاصة ، صفحات مشرقة ، و نفحات صادقه .

وليس من شك فى أن هذا التراث الروحى الذى ألفه الصوفية المسلمون من النثر والنظم والقصص، وأودعوه أذواقهم واحوالهم، وأسرارهم وأنوارهم، ومكابداتهم ومجاهداتهم،

هو خير المنابع التي تستقي منها الفلسفة الروحية الإسلامية الخالصة ، وما تنطوى عليه هذه الفلسفة من الماني النفسية والميتافيزيقية والحلقية والاجتماعية ، التي إذا حققها الإنسان في صلته بربه من ناحية ، وفي صلته بأشباهه من ناحية أخرى ، فقد حقق المثل الأعلى الذي تطمح إلى تحقيقه الإنسانية بأدق معانها، وفي أسمى غاياتها ومرامها ؛ وليس من شك أيضاً في أن هذه المعاني كلها إنما تكون أصدق ما تكون، وأقرب ما تكون حصولًا علمها وتناولًا لها ، وفهما لمقاصد أصحابها منها ومذاهبهم فيها ، إذا كان المرجع أو المراجع في هذا كله ما ألفه الصوفية من كتب، وما أنشأه شعر اؤهم من قصائد؛ ويأتى في المرتبة الثانية من هذه المراجع ، ما وضعه الشراح من شروح على الكتب والرسائل التي ألفها وصنفها الصوفية ، وعلى الدواوين التي نظمها شعراؤهم، ثم يأتى بعد ذلك في المرتبة الثالثة ما هصه علينا المؤلفون الآخرون، صوفية كانوا أو غير صوفية ، من القصص الذي يروى أخباراً ، ويتضمن مذاهب وآثارا، ويصور نفوسا وقلوبا وأرواحاً، ويقدم في ثناياه عير هذا كله دوافع و نوازع ، وبدائع وزوائع ، مما له خطره في تقويم الحياة الروحية التي آثر أن يحياها الصوفية المسلمون ،

وآثروا أن يقضوها متبتلين إلى الله تبتيلا، ومرتلين أناشيد حبه ترتيلا، ومسبحين بجهاله وكماله وجلاله بكرة وأصيلا.

وإذا كان ذلك كذلك ، فلابد من وقفات عند بعض هذا التراث الروحى من الآثار المشورة والمنظومة والقصصية ، التي تشجلي هي من الحجين الإلهيين بمثابة المرآة الصافية الصادقة ، التي تشجلي على صفحتها معاني حبهم الإلهي ، ودواعي نفوسهم إليه ، ومنازع قلوبهم فيه ، ومبادئ الحياة الروحية والعملية التي استمدوها منه ، وأقاموها عليه . وحسبنا من هذه الوقفات ما يكفي لأن نتصفح من خلاله بعض الصفحات ، ونستروح في مناياه بعض النفحات ، ولعلنا أن نجد في هذه النفحات و تلك في ثناياه بعض النفحات ، ولعلنا أن نجد في هذه النفحات و تلك الصفحات ما وجد أصحابها فيها من نجوى النفوس الزكية ، وما أصابوا فها من سلوى القلوب النقية .

# تعربياتالب وألوانه

مُعَدِّدُ عَلَيْهُ ورسائلهم بذكر كي من وَاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ أَرَادُ بِهَا أَصَّابُهَا أَنْ يَحَدُدُوا مَاهِمَةً الحب، ويكشفوا عن طبيعته في معانيه العامة الإنسانية من ناحية ، وفي معانيه الخاصة الإلهية من ناحية أخرى . وهذه التعريفات على كثرتها وتعدد أصحابها ، تـكاد تنفق في مؤداها ومرماها، وفي الصبغة الروحية التي اصطبغت بها، وفي الطابع الذوقي الذي هو حظ مشترك بينها: ذلك بأن هذه التمريفات، سواء ما كان منها حدًّا للحب ، أو وصفاً لحُال المحب في هذا الحد، إنما تظهرنا على أن ما يعنيه الصوفية من هذا التعريف أو ذاك ، هو أن يأخذ الإنسان نفسه بالتصفية ، وقلبه بالتنقية ، وأن يتخلى عن الصفات المذمومة ، ويتحلى بالصفات المحمودة ، بحيث ينكشف عن عبن قلبه حجاب الحس ، وينفتح من دون قلبه باب القدس ، فإذا هو يرى مالا عبن رأت،ويسمع مالا أذن معمت ، ويذوق من الحقائق والدقائق والرقائق مالا يخطر على قلب بشر ؛ وإنما يصبح الإنسان كذلك لأنه يحب الله ، فهو

يحيا في ظله، وينهل من فضله، وهو لا يصدر إلا عنه، ولا يرد أى شيء إلا إليه ، ولا يستمد أي عون إلا منه ، الذات الالهمة عنده هي المنبع الأسمى لكل ما في الوجود من آيات الحق والجمال ، وهي المورد الأسني لكل ما في الكون من دُلالات الخير والكال . وها هو ذا أبو القاسم الجنيد قد وصف حال المحب في المحبة ، وصفا ليس في حقيقته إلا تعريفا للمحب يمكن أن يستخلص منه تعريف للحب ، وذلك على الوجه الذي نتبينه من قوله : « عبد ذاهب عن دسه ، متصل بذكر ربه ، قائم بأداء حقوقه ، ناظر إليه بقلبه ، أحرق قلبه أنوار هو يته ، وصفا شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار عن أستار غيبه: فإن تـكلم فبالله ، وإن نطق فعن الله ، وإن تحرك فأمر الله ، وإن سكن فم الله ، فهو بالله ولله ومع الله » . وقد تحدث الحلاج عن حقيقة المحبة فقال: « حقيقة المحبة قيامك مع محبو بك بخلع أوصافك » · وأبان أبو يعقوب السوسي عن الشرط الذي تصح به المحبة فقال : « لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة » . .

وإذا كان ذلك كذلك ، فما عسى أن تكون هذه المحبة التي تحدث أبو يعقوب السوسى عن الشرط الذي به تصح

وتحدث الحلاج عن حقيقتها ، ووصف الجنيد حال المحب فيها ؟ الحق أن الصوفية المسلمين قد أجابوا على هذا بتعريفات عدة المحبة ، مفعمة أدق وأرق المعانى النفسية ، فياضة بأسمى وأرقى المبادئ الخلقية ، منطوية على دوافع ونوازع لها خطرها من الناحية المبتافيز بقية :

فالمحبة عند بعض الصوفية هي: الميل الدائم بالقاب الهائم، وهي عند بعضهم الآخر إيثار المحبوب على جميع المصحوب؛ وهي تارة محوالمحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته، وتارة أخرى مواطأة القلب لمرادات الرب. والمتأمل في هذه التعريفات يلاحظ ما ينطوى عليه تعريف المحبة بأنها الميل الدائم من المعنى النفسي، و تعريفها بأنها إيثار المحبوب من المعنى الحلق، من ناحية ، ومواطأة القلب لمرادات الرب من ناحية أخرى من المعنى المينافيزيق.

وثمة تعريفات أخرى للمحبة وردت على ألسنة أصحابها من كبار الصوفية المتقدمين والمتأخرين ، وكلها شواهد صدق وأدلة حق على أن الصوفية المسلمين ليسوا أصحاب وجد وذوق فحسب ، وإنما هم أولا وأخيراً ولا هم أرباب شطح وجذب فحسب ، وإنما هم أولا وأخيراً

فلاسفة روحيون يفلسفون حول النفس الإنسانية فيحللون ويعللون ويؤولون، ومن خلال هذا كله يستخلصون العناصر النفسية والحلقية والميتافيزيقية، التي تشتمل عليها النفس الإنسانية في صلتها بذات نفسها، وبذوات شبيهاتها، وبذات ربها، والتي ليست تعريفات المحبة الإلهية عندهم إلا صورة من صور التعبير المجمل عنها، والإشارة الموجزة إلها.

ومن قبيل هذه التعريفات التي يكشف أو يطوى كل منها ناحية من نواحي النفس الإنسانية ، التعريفات التالية :

- ١ الحب معانقة الطاعة ، ومباينة المخالفة . ( سهل ابن عبد الله التسترى)
- ۲ المحبة دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب. (أبو القاسم الجنيد)
- حقیقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت ، فلا يبقى لك
   منك شيء . (أبو عبد الله القرشي)
- ٤ المحبة، أن تغار على المحبوب أن يحبه مثلك .
   ( أبو بكر الشبلي )
- ه المحبة أغصان تغرس فى القلب ، فتشمر على قدر القبول . ( ابن عطاء )

ولعله قد ضمن المعانى التى ينطوى عليها تعريفه للمحبة غها كان ينشد من الأبيات الثلاثة التالية :

غرست لأهل الحب غصنا من الهوى ولم يك يدرى ما الهوى أحـد قبلى فأورق أغصـانا وأينـع صبوة وأعقب لى مرا من الثمر المحـلى

وكل جميع العاشقين هواهم إذا نسبوه كان من ذلك الأصل

- حقیقة المحبة أن ینسی العبد حظه من الله عز وجل و رینسی حوائجه إلیه . ( أبو یعقوب السوسی )
- المحبة ميلك إلى الشيء بكليتك ، ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك ، ثم موافقتك له سرا وجهرا، ثم علمك بتقصيرك في حبه . (الحارث المحاسي) .
  - المحبة هتك الأستار ، وكشف الأسرار . (أبو الحسين النورى)
  - ه المحبة لذة في المخلوق ، واشتهلاك في الحالق .
     أبو عبد الله النباجي )

وهذه التعريفات وكثير غيرها مما يذكره المؤلفون الصوفيون ، ويضيق المقام عن الإفاضة في ذكره وتحليله هذا ، تظهرنا على أن الفكرة الرئيسية المشتركة بينها ، والمحور الأساسي الذي تدور عليه ، والغرض الأسمى الذي ترمي إليه ، هو فناء الإنسان عن نفسه ، وإنكاره لذاته ، وبقاؤه في ربه ، وإثباته لربه ، بمعنى أن يتجرد عن شهوات الحس ، ويخلص من نزوات النفس ، ويقبل بكنه همته على الله ، ويعرض عن كل ما سوى الله ، فكل أو لئك معان ينبغي أن يحققها المحب الإلمي ، وأن يتحقق بها حتى تصح محبته ويصبح محبُّنا لله على الحقيقة . على أن المحب الإلهي لكي يكون محباً صادق الحب ، خليقا بأن يظفر من محبوبه الحقيقي بمتعة الوصل وبهجة القرب، فلا بدله من أن يقدم بين يدى حبه طائفة من الرياضات والمجاهدات ، ومن أن يختلف على نفسه جملة من الأحوال والمقامات ، حتى إذا بلغ من هذه و تلك المبلغ الذي يحقق له كمال العلم وكمال العمل ، وصل عند ذاك إلى أرقى الأحوال وأسمى المقامات وهو المحبة . وهذا يعني بعبارة أخرى أوضح وأجلى أن الحب الإلهي الذي ينخذ الحب فيه موضوعه من ذات الله ، قد نظر إليه بعض الصوفية على أنه حال من الأحوال التي يوردها الله على قلب عبده المؤمن به المحب له، و نطر إليه بعضهم الآخر، على أنه مقام من المقامات التي يعمل العبد فيها عمله، ويعمل فيها إرادته وجهده، فالحب الإلهي ها ثمرة من ثمرات بذل المجهود، على حين أنه هناك نفحة من نفحات عين الجود.

وليس هذا شأن الحب وحده بين الأحوال والمقامات، وإنما هو شأن كثير غيره مما يعد حالا عند بعض الصوفية ، ويعد مقاما عند بعضهم الآخر . ويكني أن أشير هنا إلى سلسلة المقامات وترتيها عند أبي طالب المكي مؤلف (قوت القلوب). لنتبين أن ما يسلك في سلك المقامات قد يسلك غيره في سلك الأحوال ، وقد نوى نحن فيه أن طبيعته وأكثر ما يلائم هذه الطبيعة، هو أن يكون من الأحوال لا من المقامات: فصاحب ( قوت القلوب ) يعدد المقامات ويرتبها على أنها التوبة ، والصبر ، والشكر، والرجاء، والخوف، والزهد، والتوكل، والرضا، والمحبة ؛ وابن الفارض ينظر إلى المحبة لا على أنها حال موهوبة للعبد، ولا دخل فها لإرادته وكسبه فحسب، ولكنه ننظر إلها ويتحدث عنها على أمها حال قديمة قامت بنفسها ومنيحتها روحه قبل أن تتصل ببدنه ، وذلك على الوجه الذي يظهر نا عليه في قوله مخاطبًا محبوبته الحقيقية وهي الذات العلية: ٤١ و بعد فحالى فيك قامت بنفسها

وبينتى فى سبق روحى بنيتى وفى قوله متحدثا عن حبه الذى يعبر عنه بولاها، أى بولائه لمحبوبته الحقيقية:

١٥٦ منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد في أوليتي

فنلت ولاها لا بســمع وناظر

ولا باكتساب واجتلاب جبلة ١٥٨ وهمت بها في عالم الأمر حيث لا

ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتي

وإذا كان الحال ، عند الصوفية وهم في الأخص أرباب أحوال ، معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو قبض أو بسط ومن هيبة أو أنس ، وكانت الأحوال على حد تعبيرهم مواهب والمقامات مكاسب ، وكان ابن الفارض قد منح حبه الإلهى في حياته الأولى التي كان يحياها بروحه في العالم العلوى أو في عالم الأمر قبل أن تكون للزمان تعينات محدودة، وأو قات معدودة، ولم ينل هذا الحب الإلهى أو يكتسبه عن طريق حاسة من الحواس ، ولا بوسيلة من الإلهى أو يكتسبه عن طريق حاسة من الحواس ، ولا بوسيلة من

الوسائل التى تصطنع عند بذل المجهود كما هو الشأن فيما يمر به السالك من المقامات ، فقد تبين إذاً أن المحبة التى عدها أبو طالب آخر المقامات ، قد عدها ابن الفارض أول الأحوال ، بل أسبقها وأقدمها . ويتبين هذا المعنى على وجه أوضح وأجلى إذا لاحظنا ما يذكره القشيرى في رسالته عن أستاذه أبى على الدقاق من أنه قال عن المحبة إنها حالة شريفة شهد الحق سبحانه وتعالى بها للعبد ، وإن الحق سبحانه وإن الحق سبحانه يوصف بأنه يحب العبد ، وإن العبد يوصف بأنه يحب

وهكذا يمكن أن يقال: إن الحب الإلهى يصح أن يطلق على حبين، أحدها حب الله للإنسان، و ثانيهما حب الإنسان لله: فأما حب الله للإنسان فهو إرادته لإنعام مخصوص عليه كالقربة والأحوال العلية، أو هو مدحه له و ثناؤه عليه بالجميل، أو هو صفة من صفات فعل الله عز وجل، وإحسان مخصوص يلتى الله العبد به وحالة مخصوصة يرقيه إليها ؛ وأما حب الإنسان لله فهو حالة يجدها العبد من قلبه تلطف عن العبارة، وقد تغلب عليه هذه الحالة فتحمله على تعظيم محبوبه و تقديسه، وإيثاره له، ورضاه عنه، وقلقه عليه ، وشوقه إليه ، وأنسه به ، وطول

التنني بحبه ، ودوام الذكر له بقلبه .

على أن حب الإنسان لله ليس حباً واحداً ، ولا من رتبة و احدةً في شرف الموضوع و نبل الغاية ، و إنما هو حبان بعضهما خير وأسمى من بعض: حب يستشعره المحب في قلبه ، ويقبل فيه على محبوبه ، لأن هذا المحبوب قد خصه بآلائه و نعائه ، فهو لا يسعه إلا أن يقابل إحسانه عليه بهذه النماء ، وإنعامه عليه بتلك الآلاء ، بحبه له ، وإقباله عليه ؛ وحب يتخذ فيه العبد المحب موضوعه مِن المحسن المنعم ذاته ، لا من الإنعام ولا من الإحسان ، فهو قد غلب عليه حب الله لذاته ، لا خوفا من عقابه ولا طمعا في ثوابه، بل ابتغاء لوجهه، وإن المحب هاهنا ليخلي قلبه من كل خوف وكل طمع ، ويصرف قلبه عن الاشتغال بأي إحسان إليه، أو إنعام عليه بأي حظ من حظوظ الحياتين الدنيا والأخرى، لأنه بعد الاشتغال بهذا كله أو بعضه صارفا له عن وجه ربه، وحجابا بينه وبين محبوبه ، وليس من شك في أن أصني الحبين وأعلاها، هو هذا الحب الذي يبرأ فيه قلب المحب من رغبات النفس ، وشهوات الحس ، ونزوات الهوى ، وغيرها من حظوظ العاجلة والآجلة التي من شأنها أن تفسد على الإنسان حياته الروحية الحالصة التي ينبغي أن يحياها \_ على حد وصف الجنمد

المحب الإلهمي الصادق ـ عبدا ذاهبا عن نفسه ، متصلا بذكر ربه ، قائما بأداء حقوقه ، ناظر ا إليه نقلبه ، فلا يكون بشيء إلا بالله ، ولا بله ، ولا مع شيء إلا مع الله .

فإذا أردنا أن نخلص مما تقدم إلى معرفة منزلة الحب الإلمى بين الأحوال والمقامات الصوفية ، قلنا : إن هذا الحب الإلمى بمعناه الذي يحب فيه الإنسان الله هو المحور الرئيسي الذي ندور عليه رياضات الصوفية المسامين ومجاهداتهم ، وتصدر عنه أو ترد إليه أحوالهم ومقاماتهم ، فليس ثمة حال أو مقام إلا وهو من الحب الإلهي بمثابة مقدمة من مقدماته ، أو ثمرة من ثمراته ، وقد تحدث ابن الفارض ، وهو إمام المحبين في الحب الإلهي عما قدمه بين يدى حبه من رياضات ومجاهدات أخذ بها نفسه ، فقال :

با بعادها عن عادها فاطمأنت با بعادها عرف عادها فاطمأنت ولم يبق هـول دونها ماركبته وأشهد نفسي فيه غير زكية وكل مقام عن سلوك قطعته عبدودية حققتها بعبودة

الريد أرادتنى لها وأحبت أريد أرادتنى لها وأحبت أريد أرادتنى لها وأحبت وتحدث عما رجع إليه من المقامات التي يعبر عنها بأعمال العبادة ، ومن أحوال الإرادة التي كان يرجع إليها عادة بعد سلوكه طريق الحب الإلهي ، بل و بعد تحققه بما تحقق به في هذا الحب من عوارف إلهية ، ومعارف قدسية ، فقال :

۲۶۸ رجنت لأعمال العبادة عادة وأعددت أحوال الإرادة عدتى

وعدت بنسكى بعد هتكى وعدت من خـــلاعة بسطى لانقباض بعفة

وصمت نهــــارى رغبة فى مثوبة وأحييت ليـــلى رهبة من عقوبة

۲۷۱ وعمــرت أوقاتى بورد لوارد وصمت لسمت واعتــكاف لحرمة

إلى أن قال:

۲۷٥ وهذبت نفسى بالرياضة ذاهبا إلى كشف ما حجب العوائد غطت

۲۷۶ وجردت فی التجرید عزمی تزهدا وآثرت فی نسکی استجابة دعوتی وهنا نلاحظ أن هذا الموقف الروحي الشرعي، الذي وقفه ابن الفارض في حبه الإلمي بين أعمال العبادة وبين أحوال الإرادة ، وأظهرنا من خلاله على أن الأحوال والمقامات من حب الإنسان لله إنما هي أداة من أدواته من وجه ، ونفحة من نفحاته من وجه آخر ، قد أشار إليه أبو حامد الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) ، وذلك حين قال إن المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات ، والدروة العليا من الدرجات ، وإنه ما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو عمرة من عمارها وتابع من توابعها ، وذلك كالشوق والأنس والرضا ، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها ، كالتوبة والصبر والزهد .

على أن الحب الإلهى لا يطلق باسمه وصفته على حب الله للإنسان فحسب، على الوجه للإنسان فحسب، على الوجه الذي رأينا إلى الآن، وإنما هو يطلق كذلك على حب آخر هو حب الله الذي ينظر إليه الصوفية المسلمون على أنه أصل في وجود الحلق، وواسطة في سريان الحياة والحركة في المخلوقات والذي يستند الصوفية في استخلاصهم له وتحدثهم عنه وترتيب مذاهبهم فيه إلى الحديث القدسي الذي ورد فيه على لسان الله عز وجل قوله: «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فحلقت عز وجل قوله: «كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فحلقت

الخلق فيه عرفوني ، : فالصوفية يرون بناء على هذا الحدث القدسي أن الذات الإلمية كانت قبل إيجاد الخلق خفية غير معروفة ولا مرئية ، ثم أراد الله أن يرى ذاته في شيء آخر غير ذاته ، وأحب أن يعرف من شيء آخر غير ذاته ، فحلق الخلق ، وأوجد العالم ، فكان هذا العالم بمثابة المرآة المجلوة التي يرى فها الله ذاته ، ويعرفه من تجليه على صفحتها خلقه ، ومن هناكان خلق العالم ثمرة من ثمرات الحب الإلهي بهذا المعنى • وإذا كان الصوفية قد فلسفوا في حبهم الإلهي بمعنييه الأولين اللذين تحدثنا عنهما آنفا وها حب الله للإنسان وحب الإنسان لله ، وكانوا قد وصلوا في هذين الحبين إلى نتأتج فلسفية لها قيمتها من النواحي النفسية والخلقية والميتافيزيقية ، على الوجه الذي أشرنا إليه من خلال حديثنا عن تعريفات الحب ، فليس من شك في أنهم بما ذهبوا إليه في الحب الإلمي الذي هو أصل في الخلق من مذاهب، وبما انتهوا إليه في هذه المذاهب من نتأئج، قد قدموا لنا فلسفة صوفية إسلامية خالصة في الخلق ومصدره، وفي الكون وأصله، وفي الصلة بين الله والعالم ، وفي غير هذا كله من المسائل الميتافيزيقية الكبرى ، التي تتصل من قريب أو من بعيد بالفلسفة الكونية . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبينا إذا أن الحب الإلمى الفظان عامان ، يندرج تحتهما ألوان ثلاثة للحب: أحدها حب الله للإنسان ، و تانيهما حب الإنسان لله ، و ثالثها حب الله لأن يعرف . ولكى نميز بين هذه الألوان الثلاثة للحب الإلمى ، فقد رأيت أنسب وسائل التمييز هى أن نستمد مميز كل حب من طبيعة هذا الحب وموضوعه : فأنسب ما يميز به بين هذه الألوان الثلاثة للحب الإلمى تمييزا ملائماً لطبيعة الأشياء هو أن نطلق على حب الله للإنسان اسم الحب الإلمى الإنساني ، وأن نطلق على حب الله للإنسان اسم الحب الإنساني الإلمى، وأن نطلق على حب الله لأن يعرف فيخلق الحب الإنساني الإلمى الكوني ، حب الله لأن يعرف فيخلق الحلق اسم الحب الإنساني كان كلها إلهيا في أخص وبهذا يتميز بعضها من بعض ، وإن كان كلها إلهيا في أخص خصائصه وأقوم مقوماته .

ولكى يتضح معنى الحب الإلهى الكونى بالقياس إلى معنى كل من الحبين الإلهيين الآخرين، يحسن أن نلتمس له تعريفا تتحدد به حقيقته، وتجتمع فيه خصائصه، على نحو ما فعلنا حين قدمنا بين يدى حديثنا عن الحب الإلهى الإنساني أه وعن الحب الإلهى الإنساني الإلهى ، طائفة من التعريفات. ولعل حقيقة الحب الإلهى الكونى لا تحتاج إلى تعدد التعريفات و تنوعها على نحو ماهو الكونى لا تحتاج إلى تعدد التعريفات و تنوعها على نحو ماهو

الشأن في حقيقة الحبين الآخرين . ولهذا يكفي أن أذكر في مقام التعريف بالحب الإلهى الكونى ماقاله محيى الدين بن عربى وهذا نصه: «لولا المحبة ما صح طلب شيء أبدا ، ولا وجود شيء ، وهذا سر « فأحببت أن أعرف » ولا كانت حركة من شيء ؛ وله ألمحبة أصل في باب وجود الأعيان ، وفي باب مراتبها ومقاماتها ، وقد أبان ابن الفارض في قصيدته الميمية التي تعرف باسم ( الحمرية ) عن مقومات هذا الحب الإلهى الكونى ، وذلك من خلال حديثه الرمزى عن هذا الحب الإلهى الألهى الكونى ، وذلك من خلال حديثه الرمزى عن هذا الحب الإلهى عنها في مطلع قصيدته :

شر بنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

فهذه المدامة من حيث هي كناية عن المحبة الإلهية الكونية قديمة وجدت منذ الأزل بحيث لم يكن قبلها زمان معدود، ولا شكل محدود، وباقية ستظل إلى الأبد بحيث لا تدخل في قيود الزمان والمكان؛ وهي فوق هذا كله قد قامت بذاتها، وقامت بها الأشياء، ولا تقوم هي بواحد من هذه الأشياء.

وإلى هذه المعانى الفلسفية الدقيقة أشار ابن الفارض فى خمريته الرقيقة فقال:

عدم كل الكائنات حديثها
 قديماً ولا شكل هناك ولا رسم
 وقامت بها الأشياء ثم لحكمة
 بها احتجبت عن كل من لا له فهم

و قال أيضاً :

۲۹ ولا قبلهاقبل ولا بعد بعدها وقبلية الأبعاد فهى لها حتم ۳۰ وعصر المدى من قبله كان عصرها وعهد أبينا بعدها ولها اليتم

## نوازع إنسانية ومنازع إلهية

الإشارة عند الحديث عن التراث الروحي الذي خلفه الصوفية المتحققون، والمؤلفون المترجمون من النثر والنظم والقصص ، إلى أن هذا التراث الحافل هو الأداة الصالحة التي تعينا من غير شك على فهم الحياة الروحية التي كان يحياها أصحاب هذا التراث من الصوفية ، وعلى تذوق الحب الإلمي الذي كان يتغناه شعراؤهم ، وتعرف الدوافع النفسية والنوازع الخلقية التي عملت عملها في نفوس أولئك وهؤلاء ، ثم آتت أكلها فها خضع له أولئك وهؤلاء من أحوال ، وفيما أثر عنهم من أقوال ، وفها ذهبوا إليه من مذاهب. وهانحن أولاء نقف عُنَد صفحات من هذا التراث نتصفح فها بعض النفوس الإنسانية التي أحبت الله ، حتى لقد فنيت فيه وأعرضت عما سواه ، ونستشف منها بعض الدوافع والنوازع التي انتزعت تلك النفوس الإنسانية من أدر ان الحياة المادية ، وألقت بها في أحضان الحياة الروحية ، وجعلت من أصحابها طيورا صداحة باناشيد المحبة الإلهية ، وطهاحة إلى التحليق في هماء الحقيقة العلية ، والاستظلال بظل الذات القدسة في وكر الأزلية .

ولعلنا لو وقفنا أولا عند بعض الذي يشتمل عليه التراث الصوفي من قصص وحكايات، تروى عن المحبين والمحبات، وتصف أحوالهم في الحب ومالقوا فيه من أهوال ومشقات، وتسجل لهم كثيرا أو قليلا مما أثر عنهم من مقالات، لوجدنا في هذا كله غناء أي غناء، ولأصبنا منه كثيرا من المعلومات التي تعيننا على فهم كثير من المذاهب والنزعات، والتي تكشف لنا عما يندرج في هذه المذاهب والنزعات من المعانى النفسية والمبادئ الخلقية والمنازع الميتافيزيقية، إذ مامن قصة من القصص إلا وفيها معنى، ولا من حكاية من الحكايات إلا ولها مغزى:

فهذه قصة فتى متعبد مع جارية أحبته وكاتبته ، ولكنه كان يرد عليها بردود تنطوى على تقاه وحبه لله وإيثاره هذا الحب على حبها: فقد قص شيخ من أهل العلم قصة ذلك الفتى مع الجارية فقال : كان عندنا فتى متعبد حسن السيرة ، فأحبته جارية من قومه ، وجعلت تكاتم أمرها مخافة العيب ، فكثت بذلك حينا ، فلما بلغ الحب منها أرسلت بكتاب ضمنته هذه الأبيات :

تطاول كتمانى الهموى فأبادني

فأصبحت أشكو ماألاقي من الوجد

فأصبحت أشكو غصة من جوى الهوى أحد معدى

فها أنذا حرًّى من الوجد صبة

كثيرة دمع العين يجرى على خدى

وكان رسول الجارية الذي حمل هذا الكتاب إليه امرأة ، فلما أقبلت عليه المرأة بالكتاب قال لها: ما هذا ؟ قالت: كتاب أرسلني به إليك إنسان . قال: سميه . قالت: إذا قرأته سميت لك صاحبه . ولكنه رمى بالكتاب إليها وأنكره إنكارا شديدا . فقالت له : ما يمنعك من قراءته ؟ قال : هذا كتاب قد أنكره قلبي . ولكن المرأة لم تزل بالفتي حتى قرأه ، وإذا بالفتي يرفع رأسه إليها ويقول : هذا الذي كنت أحذر وأخاف . ثم دفعه إليها ، فقالت : أماله جواب ؟ قال : تقولين لها : « إنه يعلم السر وأخفى ، الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسني » . قالت : لا غير ؟ قال : في هذا كفارة .

فضت المرأة إلى الجارية فأخبرتها بما جرى بينها و بين الفتى ، وإذا بالجارية تكتب إليه مرة أخرى فتقول :

يا فارغ القلب من همي ومن فكري

ماذا الجفاء فدتك النفس يا وطرى

إن كنت معتصا بالله تخدمه

فارِن تحليلنا في محكم السور

فلما وصل الكتاب إلى الفتى قال ؛ ما هذا ؟ قالت المرأة : تقرأه . فأبى ، ولكنها لم تزل تتلطف به حتى قرأه ، ثم رمى به إليها . فقالت : أماله من جواب ؟ قال : بلى . قالت : ما هو ؟ قال : قولى لهما : « وهو الذي يتوفاكم بالليل و يعلم ما جرحتم بالنهار » .

فسارت المراة إلى الجارية وأخبرتها بما جرى بينها وبين الفتى ، فاردًا هي تكتب إليه مرة ثالثة فتقول:

فرج عن القلب بعض المم والكرب

وجد بوصلك والمجران فاجتنب

إنا سألناك أمرا مانريد به

إلا الصلاح وأن نلقاك عن قرب

فابن أجبت إلى ما قد سألت فقد

نلت المنى والهوى يا منتهى أربى وإن كرهت وصالى قلت أكرهه

وإننى راجع عن ذاك من كثب فلما جاءت المرأة بالكتاب إلى الفتى ، أخذه وقال لما : اجلسى . وفتح الفتى الكتاب وقرأه عن آخره ، ثم كتب إلى الجارية كتابا كان هذا الشعر آخره :

إنى جعلت همومى ثم أنفاسى

فی الصدر منی ولم یظهره قرطاسی

ولم أكن شاكيا ما بي إلى أحد

إنى إذن لقليل العلم بالناس

فاستعصمي الله مما قد بليت به

واستشعري الصبر عما قلت بالياس

إنى عُن الحِب في شغل يؤرقني

تذكار ظلمة قبر فيه ارماسي

فِفِيه لي شغل لازلت أذكره

من السؤال ومن تفريق أحلاس

ولیس ینفعنی فیه ســـوی عملی

هو المؤانس لي من بين أُناسي

فاستدثري من تقى الرحمن و اعتصمي

ولا تعودي في شغل عن الناس

فلما قرأت الجارية الكتاب أمسكت وقالت : إنه لقبيح بالحرة المسلمة العارفة مواضع الفتنة كثرة التعرض للفتن ، ولم تعاوده . والمتأمل في هذه القصة يلاحظ ان التقى والعمل الصالح والاشتغال به ، والتفكر في الله والإقبال عليه والاعتصام به ، كل أولئك معان قد انطوت عليها الألفاظ والعبارات والأبيات التي دارت بين الفتى المتعبد وبين الجارية المحبة ، وهذه المعانى إن دلت على شيء فا إنما تدل على أن هذا الفتى المتعبد قد شغله تعبده لله ، وملك عليه هذا التعبد قلبه بحيث صرفه عن كل ما سوى الله ، ولم يترك فيه مساغا لغير الله .

وهذه قصة أخرى يقصها الصوفى الكبير ذو النون المصرى عن صوفية من المحبات الإلهيات هي زهراء الوالهة، فيقول:

بينا أنا أطوف في بعض أودية المقدس سمعت قائلا يقول: ياذا الأيادي التي لا تحصى ، وياذا الجود والبقاء، متع بصر قلبي بالجولان في بساتين جبروتك ، واجعل همي متصلا بجود لطفك يا لطيف ، وأعذني من مسالك المتجبرين بجلالك وبهائك يا رءوف ، واجعلني لك في الحالات خادما وطالبا ، وكن لي يا منور قلى ، ويا غاية طلبتي صاحبا .

قال ذو النون : فتبعت الصوت ، فإذا امرأة كأنها عود محترق ، عليها درع صوف و خمار شعر أسود ، قد أضناها الجهد، وقتلها الحكمد ، وذوبها الحب ، فقلت : السلام عليك . قالت :

عليك السلام ياذا النون . قلت : كيف عرفت اسمى ولم ترينى ؟ قالت : كشف عن سرى الحبيب ، فرفع عن قلبى حجاب العمى فعرفنى اسمك . فقلت : أسألك ياذا فعرفنى اسمك . فقلت : أرجعى لمناجاتك . فقالت : أسألك ياذا البهاء أن تصرف عنى شر ما أجد ، فقد استوحشت من الحياة . ثم خرت ميتة ، فبقيت متحيرا .

فأقبلت عجوز كالوالهة نظرت ثم قالت : الحمد لله الذي أكرمها . ولما سألها ذو النون عمن تكونهذه ، أجابته بقولها : هذه أبنتي زهراء الوالهة منذ عشرين سنة ، توهم الناس أنها مجنونة ، وإنما قتلها الشوق إلى ربها تعالى .

فحب الله ، والشوق إليه ، والوله فيه ، والأنس به ، والتسبيح بحمده على آلائه ونعائه ، والاستعاذة من المتجبرين بجلاله وبهائه ، كل أولئك معان روحية رائعة تنطق بها كل لفظة من الألفاظ وكل عبارة من العبارات في صراحة وجلاء بحيث لا تحتاج إلى تفسير لها أو تعقيب علها .

وهذه قصة ثالثة من قصص المحبين الإلهبيين ، لعلها أوضح وأصرح فى الدلالة على معنى الحب الإنسانى الإلهى ، والإبانة عن أرقى وأسمى المثل التى ينبغى أن يحققها المحب لله ، وهو أن يفرغ قلبه لله ، ويركز حبه فى الله ، ولعل هذه القصة كانت

كذلك لأنها قصة الزاهدة العابدة العاشقة رابعة العدوية أول من سقا شجرة الحياة الروحية الإسلامية بماء القلب ، وشدا على أغصانها بنغم الحب :

فقد ورد في كتاب (الروض الفائق في المواعظ والرقائق) للشيخ الحريفيش، أنه حكى عن رابعة العدوية \_ رحمها الله تعالى \_ أنها كانت إذا صلت العشاء ، قامت على سطح لها ، وشدت عليها درعها وخمارها ، ثم قالت : «إلهي ا أنارت النجوم ، و نامت العيون ، و غلقت الملوك أبوابها ، و خلاكل حبيب بحبيبه ، وهذا مقامي بين يديك . ثم تقبل على صلاتها ، فإذا كان وقت السحر ، وطلع الفجر ، قالت : «إلهي ! هذا الليل قد أدبر ، وهذا النهار قد أسفر ، فليت شعرى ! أقبلت مني ليلتي فأهنا ، أم رددتها على فأعز ي ، فليت شعرى ا أقبلت مني ليلتي فأهنا ، وعز تك له فوعز تك هذا دأبي ما أحييتني وأعنتني . وعز تك لو طردتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي من عيتك » ثم أنشدت :

یا سروری ومنیتی وعمادی ومرادی وأنیسی وعدتی ومرادی أنت رجائی أنت رجائی أنت لی مؤنس وشوقك زادی

انت لولاك، ياحياتي وأنسى ،
ماتشت في فسيح البلاد
كم بدت منة وكم لك عندى
من عطاء و نعمة وأيادى
حبك الآن بغيتي و نعيمي
وجلاء لعين قلبي الصادى
ليس لي عنك \_ ما حييت \_ براح
أنت مني ممكن في السواد

إن تكن راضياً على فاني

يا مني القلب قد بدا إسعادي

وبين هنا أن الحبيب الذي تتغنى رابعة حبه في مناجاتها إنما هو الله ، الذي تقبل عليه وتخلو إليه ، وتدأب على حبها له ، فلا تبرح بابه ، ولا تدع رحابه ، ذلك بأنها قد اتخذت من الله حبيبا لها ، ومؤنسا لروحها ، ومنية لقلبها ، وبغية لحبها ، وكل أولئك معان تلائم ملاءمة تامة مذهب رابعة في الحب الإلهي ، هذا الحب الذي أحبت فيه الله لا خوفا من ناره ، ولا طمعا في جنته ، ولكن ابتغاء لوجهه واجتلاء لطلعته ؛ وذلك على الوجه الذي سأكشف لك عنه في موضعه بعد .

ويسامنا الحديث عن رابعة العدوية إلى الحديث عن عمر ابن الفارض، فكلاها محب وقف قلبه وحبه على الله، ولكليهما مع قلبه ومع حبوبه قصص، تدل كثيرا أو قليلاعلى أن حب الإنسان لله حبا حقيقيا إنما هو الحب الذي يبرأ فيه المحب من شوائب الهوى والغرض، ومن نوازع الحوف والطمع. ومن القصص التي من هذا القبيل القصة التي تروى عن ابن الفارض عند احتضاره، والتي أجملها لك فها يلى:

فقد حكى برهان الدين إبراهيم الجعبرى أحد الأولياء المعاصرين لابن الفارض حكاية احتضار الشاعر الصوفى المصرى، وماوقع له فى ذلك الاحتضار من تمثل الجنة له، وما أثاره هذا التمثل فى نفسه، فقال: « رأيت الجنة قد تمثلت له، فلما رآها قال: آه ا وصرخ صرخة عظيمة، و بكى بكاء شديدا، و تغير لونه، وقال:

إن كان منزلتي في الحب عندكم

ماقد رایت فقد ضیعت ایامی

أمنية ظفرت روحى بها زمنا واليوم أحسبها أضغاث أحلام

فقلت له: یاسیدی! هذا مقام کریم. فقال: یا اِبراهیم! هفات له: یا اِبراهیم ا

را بعة العدوية تقول ، وهى امرأة : وعزتك ماعبدتك خوفا من نارك ، ولا رغبة فى جنتك ، بلكر امة لوجهك الكريم ، ومحبة فيك . وليس هذا المقام الذى كنت أطلبه ، وقضيت عمرى فى السلوك إليه .... فسمعت قائلا يقول بين السماء والأرض أسمع صوته ولا أرى شخصه ، ياعمر ! فما تروم ؟ فقال : أروم وقد طال المدى منك نظرة

وكم من دماء دون مرماى طلت ثم بعد ذلك تهلل وجهه و تبسم، وقضى نحبه فرحا مسرورا، فعامت أنه قد أعطى مرامه،

والذي يعنيني من هذه القصة هو أن تلاحظ معي أن ابن الفارض كان محبا لله على الحقيقة ، وأنه لم يرد بسلوكه طريق الحلب الإلهي جزاء ولا شكورا ، وإنما هو قد سلك طريق الله ، وقطع عمره في حب الله ، لا لأنه خائف من عذاب الله ، ولا طامع في تواب الله ، بل لأنه يريد كما أرادت رابعة أن يظفر بنظرة من الله ، يستمتع فيها بجاله الأزلى ، فذلك عنده هو الغاية القصوى والبهجة العظمي من حبه الإلهي ، ومن هنا نراه يعد عمل الجنة له مكافأة له على حبه هوانا له لأنه لايريد الجنة ، ولكنه يزيد رب الجنة .

وإذا كانت القصص التي وضعتها بين يديك فها سبق ، قد قصها غير أصحابها ، فإن هناك طائفة أخرى من قصص الحب الإنساني الإلمي، قد قصها أصحابها عن أنفسهم، وأوردوها على ألسنتهم ، ولعلها من أجل هذا أصدق في التعبير عن خفي الضنا ومكنون الشجن في قلوبهم ، وأدل على الدوافع النفسية التي دفعتهم إلى السير في طريق الحب الإنساني الإلمي ، وترقهم بأرواحهم إلى هذا الحب تساميا عن الحب الإنساني الخالص. وإنماكانت هذه القصص أصدق لأنها اعتراف من أصحابها بما وجدوا في حهم ، وترجمة عما ذاقوا في وجدهم ، فهي من هذه الناحية بضعة من أنفسهم ، وقطعة من قلوبهم ، يستطيع الباحث المحلل أن يلتمس من ثناياها التطور النفسي والتعليل الحقيق للحياة الروحية التي كان يحياها أصحابها ، وماعسي أن تكون هذه الحياة قد خضعت له من ظروف وملابسات . وحسي أن أجمل لك في هذا المقام قصة من هذه القصص ، وأعني بها قصة الصوفى الأندلسي محيي الدين بن عربي التي تعد بحق ترجمة ذاتية لأشواق صاحبها وأذواقه، ولرياضاته ومواجيده، ولمشاهداته وفتوحاته ، في طريق حبه الذي يظهرنا هو نفسه في قصته هذه على أنه بدأه إنسانيا كانت محبوبته فيه فادة من الغادات تم انتهى

به إلميا أصبحت فيه محبوبته ذاتا مطلقة عن قيود التعينات. وبين أيدينا شرح ابن عربي لديوانه (ترجمان الأشواق)، وهو هذا الديوان الذي أفرده وأفرد شرحه للتعبير عن حبه الإلمي، وبيان حقيقة أشواقه وأذواقه فيه، يحدثنا فيه ابن عربي بنفسه عن نفسه ، وعن قصة قلبه مع حبه ، وعن الدو افع التي دفعته إليه ، وعن الظروف التي أحاطت به ، فيقول : إنه عندما نزل بمكة سنة ٨٥٥ ه ألني بها جماعة من أكابر الأدباء والعلماء والصلحاء بين رحال ونساء، وكان من بين أولئك وهؤلاء عالم إمام بمقام إبراهيم عليه السلام يدعى مكين الدين أبا شجاع زاهر بن رستم ابن أبي الرجا الأصفهاني ، وعلى هذا العالم سمع ابن عربي مع حماعة كان يغلب علهم الأدب كتاب أبي عيسى الترمذي في الحديث. على أن أهم ما يحدثنا به ابن عربى عن الدوافع النفسية التي دفعته إلى نظم ديوانه ( ترجمان الأشواق ) ، هو حديثه عن ابنة ذلك العالم الإمام، ووصفه لها، وإيماؤه إليها، واصطناعه لها على طريقة الصوفية في الرمز والإشارة ، بحيث اتخذ منها وسبلة لتصوير مواجده القلبية ، ومنازعه الروحية ، وأداة للتعبير عن أذواقه الباطنية ، وأشواقه الإلمية .

فهو يحدثنا عن الفتاة ، وأوصافها ، فيذكر أنه كان لذلك

العالم الإمام « بنت عذراء ، طفيلة هيفاء ، تسمى بالنظام ، وتلقب بعين الشمس ، ساحرة الطرف ، عراقية الظرف ، إن أسهبت أتعبت ، وإن أوجزت أعجزت ، وإن أفصحت أو ضحت ومافتي ابن عربي يفيض في وصفها ، ويضغي عليها من صفات الجمال والجلال والكالء حتى صورها في أقوم صورة وأكرمها، سوا، من حيث خلقها وخلقها ، وهو إنما يظهر نا من خلال هذا كله على مبلغ ماظفرت به من حبه ، ومدى منزلتها في قلبه . « فسكنها – على حد تعبيره – جياد ، وبيتها من العين السواد ، ومن الصدر الفؤاد» ؛ ناهيك عما أثارته في نفسه من العواطف، وما أفاضته على قلبه من المعارف واللطائف وذلك على نحو المواد ، عليه المواد ، عليه على أكامه ، فنمت أعراف المعارف ، بما تجامة ، وفتح الروض لمجاورتها أكامه ، فنمت أعراف المعارف ، بما تحمله من الروق واللطائف » .

ومن هنا كان كلما يذكره ابن عربى فى (ترجمان الأشواق) من أهماء وديار وأطلال ، ومن ربوع ومغان وتلال ، ومن جبال ورمال، ومن رياض وغياض وحمى، ومن نساء كاعبات نهد كالشموس أو الدمى ، إلى غير هذا كله مما يتصل بشخص تلك الغادة إلتى أحبها ابن عربى ، وكلف بها وأفاض فى وصفها ، فا مما هو عند

ابن عربى رمن وإيماء إلى واردات قلبية، وتنزلات روحانية، ومناسبات علوية ، مما تشرق به قلوب العارفين ، وتتجلى حقائقه لسرائر الصوفية المحققين .

ومن هنا أيضا يتبين أن ابن عربى قد عرف فتاة فأحبها ، وعرف في هذه الفتاة من جمال الحلق ، وكمال الحلق وجلال العلم ، ما تيمه بها ، وهيمه فيها ، ولكن قلبه لم يقف معها عند هذا الحد الإنساني من حدود الحب ، بل كان حبه لها ، وإعجابه بها ، وافتتانه بجمالها وكمالها ، كان كل أولئك ، بمنابة الحرك الذي حرك قلبه نحو حب آخر ، والملهم الذي ألهم باطنه كثيراً من الأسرار الإلهية ، وأشرق على باطنه بكثير من الأنوار القدسية . وهذا يعني بعبارة أخرى ان قصة الحب قد بدأت عند ابن عربي إنسانية خالصة ، ثم انتهت إلهية صادقة ، وأن الحب الإنساني بأشواقه وأذواقه لم يكن في الحياة الروحية الحب الإنساني الأكر إلاسبيل قلبه وروحه إلى الحب الإلهي مصفائه و نقائه .

وهكذا ترى من خلال ما قدمت بين يديك من قصص المحبين الإلهيين ، أن هذا القصص ايس فناً من فنون التعبير الأدبى فحسب ، وإنما هو عند المؤلفين الصوفيين أولا ، ثم عند

غيرهم من الباحثين المدققين بعد ذلك ، طائفة من الأخبار والآثار والأقوال والأحوال التي ينبغي أن نقف عندها ونرى فيها ونستخلص منها ماتشير إليه من المعانى الحفية ، وما تنطوى عليه من العناصر الجوهرية، التي لابد منها لإظهار مايتسم به الحب الإلهي في النصوف الإسلامي من ممات ، ومعرفة ما سطر في هذا الحب الإلهي من صفحات ، وتذوق ما يترقرق بين هذه الصفحات من نفحات .

## جمال مطلق وحسن مقيد

المتأمل في تاريخ التصوف الإسلامي بصفة عامة ، والمتفحص حقائق الحب الإلهى ودقائقه ورقائقه صفة خاصة ، أن الصوفية المسلمين المحققين المتحققين، إنما كانوا عارفين بالله بقدر ماكانوا محبين له ، أو أنهم محبون لله ،قدر ما هم عارفون به ٠ وهذا راجع إلى أن موضوع المعرفة وأداتها وغايتها هي هي بعينها عندهم موضوع الحب وأداته وغايته. و تتبين هذا في وضوح وجلاء إذا تدبرنا كلا من التعريفات التي يحدد بها الصوفية معنى كل من المعرفة والحب : فنيحن حين نقرأ تعريفات المعرفة وتعريفات الحب ، يخيل إلينا أننا إزاء لغتين تترجم إحداها ما تعبر عنه الأخرى: فالعارف الذي سحدث عن معرفته ، إنما يتحدث عن الحب و لكن في لغة المعرفة ، كماأن المحب الذي يتحدث عن حبه ، إنما يتحدث عن المعرفة و لكن في لغة الحب. وآية هذا ما يحدثنا به حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) من أن المعرفة عنده هي معرفة الحضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات : إذ ليس في الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله ، والكون كله من أفعاله ،وأن ما يتجلى للقلب من المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وصفاته الباقيات، وأفعاله وحكمته في خلق الدنيا والآخرة، هو الجنة بعينها عند قوم، وسبب استحقاق الجنة عند أهل الحق، وأنه على قدر ما تتسع معرفة الإنسان بذلك كله، تكون سعة نصيبه من الجنة، وما يحدثنا به الغزالي أيضا في موضع آخر من الكتاب نفسه، إذ يقول: إن من أحب غير الله لا من حيث نسبته إلى الله، فذلك لجهله وقصوره في معرفة الله تعالى، وإنه لا محبوب بالحقيقة عند ذوى البصائر إلا الله تعالى، ولا مستحق للمحبة سواه.

ولعلنا لو أردنا أن نظهر تطابق المعرفة والحب بمعناها الإلهى ، لما وجدنا خيراً من تعريف القشيرى للمعرفة تعريفا مستفيضاً يكاد كل لفظ من ألفاظه ينطق بأنه تعريف للمحبة كذلك : « فالمعرفة \_ كما يقول القشيرى \_ هى صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى فى معاملاته ، ثم تنقى عن أخلاقه الرديثة وآفاته ، ثم طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله ، وصدق الله تعالى فى جميع أحواله ، وانقطع عنه هواجس نفسه ، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره ، فإذا صار من الحلق ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره ، فإذا صار من الحلق

أجنبيا ، ومن آفات نفسه بريا ، ومن المساكنات والملاحظات نقياً ، ودام في السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق في كل لحظة إليه رجوعه ، وصار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره ، فيا يجريه من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك عارفا ، وتسمى حالته معرفة .... ». وأى شيء أيسرمن أن تستبدل لفظة ، المعرفة ، بلفظه ، المحبة ، ولفظة عرف ، بلفظة ، أحب ، ولفظة ، عارفا ، بلفظة ، محبا ، وأن تقرأ تعريف القشيرى بعد ذلك ، لتجد أنه سيستقيم لك استقامة لا عوج فيها ولا التواء خيت ترى أنه تعريف للمحبة ووصف لحال المحب ، بقدر ماهو تعريف للمعرفة ووصف لحال الحب ، بقدر ماهو تعريف للمعرفة ووصف لحال العارف .

وإذاكان ذلك كذلك ، فما عسى أن يكون موقف العارفين بالله والمحبين له من الحقيقة العلية التي المخذمنها أولئك موضوع معرفتهم ، واتخذمنها هؤلاء موضوع حهم ؟

الحق أن للحقيقة العلية ذاتاً واحدة مطلقة لا تكثر فيها ولا تعين ،كما أن لها أهماء وصفات وأفعالا متكثرة تتجلى بها أو تتجلى فيها الذات الواحدة المطلقة ، والمجالى التي هي من تجليات الذات بمثابة المرائى ، هي الموجودات التي تملاً أرجاء الكون ، والتي يفيض عليها وجودها مفيض الوجود على المحون ، والتي يفيض عليها وجودها مفيض الوجود على

الكون وهذا منى بعبارة أخرىان الله من حيث حقيقته واحدفي الذات والأسماء والصفات والأفعال ، وإن ماينسب إليه أو يحمل عليه من ذات أواسم أوصفة أو فعل، فإنما على سبيل المجاز، ذلك بأن كل أولئك إنما هو في الحقيقة ــ وعلى حد تعبير الصوفية أنفسهم ــ عَكُوس أنوار تجليات الذات والصفات الأزلية والأسهاء . والأفعال في مظاهر الكون . ومن هنا كان تفاوت مراتب الموجودات ، واختلاف درجات المعرفة التي تتخذ موضوعها من هذه الموجودات ، وكان تباين طبقات العارفين بحسب هذا الاختلاف وذلك التفاوت: فمن العارفين من يعرف الله عن طريق الاستدلال ، فيستدل بفعله على صفته ، و بصفته على اسمه، وباسمه على ذاته ؛ ومنهم من يعرف الله عن طريق العيان ، فيشهد الذات الإلهية شهوداً مباشراً ، ويعرف بالذات الإلمية أسهاءها وصفاتها وأفعالها . وليس من شك في أن أرقى العارفين هو العارف الذي يشهد الذات الإلهية شهوداً عينياً ، يؤدي إلى التحقق بالمعرفة اليقينية ، وإلى تحقيق السعادة الحقيقية .

ومثل هذا يمكن أن يقال فى حب الإنسان لله: فنحن إذا وقفنا عند صفة من صفات الذات الإلهية، ولتكن صفة الجمال، الفينا الجمال الحقيقى عند الصوفية صفة أزلية لله عز وجل، بمعنى

ان الجميل الحقيق هو الله ، وأن كل ماهو حسن في الكون من مخلوقات ، فهو مظهر مقيد ، ومجلى معين ، من مظاهر الجمال الإلهى المطلق ومجاليه . وإذا كان الصوفية يرون أن الله خلق الإنسان على صورته ، وأن الله جميل وجماله حقيقي مطلق ، فقد خلق الإنسان جميلا، ولكن جماله حسن مقيد بالقياس إلى الجمال الإلهى المطلق ، وأودع الله في فطرته الإقبال على الجمال ، والانجذاب إلى كل ماهو جميل ، سواء ما كان من هذا الجميل والأنجذاب إلى كل ماهو جميل ، سواء ما كان من هذا الجميل ذاتاً إلهية مطلقة ، أو تجليات لها مقيدة بأسمائها وصفاتها وأفعالها في مظاهر الكون ، وهذا الانجذاب إلى الجميل في ذاته أو في مظاهر الكون ، وهذا الانجذاب إلى الجميل في ذاته أو في مظاهر الكون ، وهذا الانجذاب إلى الجميل في ذاته أو في مظاهر ما يعرف باسم الحب .

و لما كان الجمال الألهى ، وهو من أخص صفات الذات وتعين الإلهية وتجلياتها ، متفاوتاً بتفاوت إطلاق الذات وتعين التجليات ، فقد ترتب على هذا أن يكون للحب الإلهى مراتب تتبين القيمة الروحية لكل منها من خلال ترتيبها على الوجه التالى : \_ حب يظهر من معاينة الحس جمال الأفعال الإلهية في عالم الشهادة ، وهذا هو الحب الأعم ، وحب يظهر من ملاحظة النفس جمال الأفعال الإلهية في عالم النفس جمال الأفعال الإلهية في عالم الغيب ، وهذا هو الحب العام ، وحب يظهر من مطالعة القلب جمال الصفات الإلهية في عالم وحب يظهر من مطالعة القلب جمال الصفات الإلهية في عالم

الملكوت، وهذا هو الحب الخاص؛ وحب يظهر من مشاهدة الروح حمال الذات الإلهية في عالم الجبروت ، وهذا هو الحب الأخص. فها هنا ثلاثة محبين بعضهم فوق بعض در جات وينعت حب كل منهم بأنه إلمي ، وإن تفاوتت حظوظهم من الانجذاب إلى الجال الألمي المطلق، أو إلى الحسن السكوني المعين. محب الأفعال الألهية ، وهو أدنى المحبين ؛ ومحب الصفات الإلهية ، وهو أوسطهم ، ومحب الذات الإلهية وهو أعلاهم ، وليس مر · شك في أن محم الذات الإلهية هو أعلى هؤلاء المحبين حمماً ، لأن حمال الذات الإلهية الذي يقبل عليه وينجذب إليه و يقف عنده ، حقيقي أزلا ، ثابت دائما ، مطلق أبداً ، على حين أن الأمر في حمال الصفات و الأفعال ، ليس كذلك على كل حال . ومن هنا نظر الصوفية المسلمون إلى الحب الإنساني الإلهي الذي ينجذب فيه المحب إلى الجمال الإلمي المطلق، على أنه حال روحية شريفة لايذوقها ولايتحقق بها إلامن راض نفسهرياضةروحية، و جاهد حسه مجاهدة قوية ، بحيث يرتفع الإنسان عن نفسه رويدا رويدا، ويسمو بحسه شيئًا فشيئًا ، ومايزال كذلك بين مجاهدة ورياضة حتى يقطع نفسه عن نفسها ، ويقطع كل سبب بينها وبين غيرها ، فإذا هي لاتحس شيئًا ولاتنجذب إلى شيء ،

ولا تقبل على شيء، ولا تميز بين شيء وشيء، ذلك بأنها قداشتغلت بشيء واحد، وانجذبت إلى شيء واحد، وأقبلت على شيء واحد،وذاك الشيء الواحد هو الذات الإلهية ذات الجمال المطلق الذي انطوى فيه و فاض منه كل مافي الكون من آيات الحسن المقيد الذي يتمثل في هذه الصورة الحسنة المعينة أو تلك. ومن هنا أيضا رأى الصوفية المسلمون أن المعرفة اليقينية التي لا يأتها الشك من بين يديها ولا من خلفها ، وأن السعادة الحقيقية التي لاتعدالهاسعادة أخرى، إنما تكون إحداها وكلتاها في أن ننصرف عن الحسن المعين إلى الجمال المطلق ، وأن نتسامي بكل مالدينامن جوارح ظاهرة وجوانح باطنة عن عالم الحس ومافيه من مظاهر زائلة وزخازف حائلة ، إلى عالم الروح بما فيه من حقائق ثابتة ولطائف باقية، وهنالك في هذا العالم الروحي العلوي تحيا الروح حياتها الخليقة بها في ظل ظليل من الجمال الإلمي المطلق الذي لم تعد تشهد سواه أو تنجذب إلى ماعداه .

ولقد استغرق الشعور بالانجذاب إلى جمال الذات الإلهية المطلق، نفوس بعض الصوفية من المحبين الإلهيين، استغراقا يكاد أن يكون تاما بحيث لم يغادر معنى من المعانى إلا ألم به، يكاد أن يكون تاما بحيث لم يغادر معنى من المعانى إلا ألم به، ولا مجلى من المجالى إلا تمثل فيه. وليس أروع ولا أمتع من

هذا التصوير الذى صور به ابن الفارض استغراق الجمال المطلق لنفسه استغراقا جعله يشهد محبوبه الحقيقي فى كل معنى من المعانى وفى كل مظهر من المظاهر، وذلك على الوحه الذى نتبينه من قوله:

تراه إن غاب عنى كل جارحة

فی کل معنی لطیف رائق بہج

فى نغمة العود والناى الرخيم إذا

تألفا أبين ألحان من الهزج

وفى مسارح غزلان الحمَّائل فى

برد الأصائل والإصباح في البليج

وفي مساقط أنداء الغمام على

بساط نور أمن الأزهار منتسج

وفى مساحب أذيال النسيم إذا

أهدى إلى سحيرًا أطيب الأرج

وفى النثامي ثغر الكائس مرتشفا

ريق المدامة في مستنزه فرج

وليس من شك في أن ابن الفارض ما كان ليصل إلى هذه الحال من استغراق الجمال المطلق لنفسه ، ومن مشاهدة هذا الجمال المطلق في كل مظهر من مظاهر الطبيعة التي صورها أبدع تصوير في أبياته هذه ، لولا أنه تقلب بحسه و نفسه و قلبه وروحه

فى أطوار الحب الإلهى ، فاستوعبها أو استوعبته هى طورا بعد طور، حتى انتهى فى آخر هذه الأطوار وأسماها إلى أن لم يصبح محبا لصورة دون صورة ، ولا مقبلا على مظهر دون مظهر ، ولا منجذبا إلى محبلى دون محبلى ، بل هو قد أصبح محبا للجهال فى كل صوره ومظاهره ومجاليه ، ذلك بأنه قد رقت منه الروح بحيث أصبحت قادرة على مشاهدة الجمال الحقيقي الذى هو صفة من صفات الذات الإلهية المطلقة ، لا الحسن الظاهرى الذى هو خاصة من خصائص الكائنات المقيدة ، إذ أن حسن كل شيء ليس فى الحقيقة عند ابن الفارض إلا معنى جزئيا من معانى الجمال الكلى ، أو هو على حد تعبير الشاعر الصوفى نفسه معارله من ذلك الجمال الإلهى المطلق ، كا يدل عليه دعاؤه إلى إطلاق الجمال إطلاقا نتسنه معه من خلال قوله :

٧٤١ وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل

بتقییده میلا لزخرف زینة فکل ملیح حسنه من جمالها معار که بل حسن کل ملیحة بها قیس لبنی هام بل کل عاشق کمجنون لیلی أو کثیر عزة فكل صبا منهم إلى وصف لبسها بصورة حسن لاح فى حسن صورة وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر

فظنوا سواها وهى فهما تجلت

وإذا كان الحسن المقيد معاراً من الجمال المطلق على هذا الوجه ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الحب الإنساني الخالص الموجه إلى الصور الكونية هو في حقيقته الحب الإنساني الإلمي الموجه إلى الذات العلية التي تفيض من جمالها المطلق على المظاهر الكونية فإذا هذا الجمال المطلق يتجلى حسنا مقيدا في هذه الصورة الكونية أو تلك ؛ وترتبعليه أيضاً أن يكون الاختلاف بين المحبين الذين يقف بعضهم مع هذه الصورة الحسنة أو تلك ، لا يكاد يبرحها أو يجاوزها إلى ما وراءها من معنى الجمال الكلى ، على حين يجاوز ابعضهم الآخر كل حد وكل قيد طلبا للحمال الأسمى . وهذا الممنى الدقيق الذي ينطوى عليه الاتفاق في حقيقة الحب للجهال المطلق وللحسن المقيد من ناحية ، ويرد إليه الاختلاف بين محى الجمال المطلق وبين محى الحسن المقيد من ناحية أخرى ، قد عبر عنه محيي الدين بن عربي تعبيرًا أدق حين قال : « إن محى الصور الـكمونية يتعشقون الكون ، في

حين أن محبى الذات العلية يتعشقون العين ، والشروط واللوازم والأسباب في كل من الحبين واحدة ».

وهكذا نتبين مع ابن الفارض ، ومع غيره من المحبين الإلميين ، أن تذوق الجمال الحقيق المطلق هو الغاية القصوى التي ينبغي أن يحققها كل مريد لتحقيق المثل الأعلى في الحياة الروحية بصفة عامة ، وفي المحبة الإلهية بصفة خاصة وأن التوسل إلى تحقيق هذه الغاية القصوى بكل الوسائل الحسية والنفسية والخلقية والروحية من شأنه أن يعين المحب على التصفية والتنقية ، وعلى التخلية والتجلبة ، فإذا مرآة قلبه قد صقلت ، وإذا هو يشاهد على صفحة هذه المرآة الأنوار العلوية التي تنبعث من شمس الحقيقة العلية ، وإذا هذه الأنوار العلوبة تشهده حمالا حقيقياً واحداً ، ووجها إلهياً واحداً لهذا الجمال الحقيقي الواحد، وتحجبه عن كل مظهر من مظاهر ذلك الجمال الحقيقي التي تتعين في هذا الوجه أو ذاك من الأوجه الحسان التي يتجلي فها ويفيض علمها الجمال المطلق،وهنالك ينظر المحب إلى الوحود بعين الجَمْع والوحدة ، لا بعين الفرق والكثرة ، وهنالك أيضاً يشهد جمال الذات الإلهية المطلق في كل شيء ، ويشهد كل شيء على أنه صورة أو مظهر من صور حمال الذات ومظاهره . على ان رياضة الإنسان رياضه روحية على تذوق الجمال تذوقا ينتني معه الفرق والكثرة ، ويثبت فيه الجمع والوحدة ، على الوجه الذي وقفنا عنده مع ابن الفارض في أبياته المذكورة آنفا ، تشبه كثيراً أو قليلا ما يذهب إليه أفلاطون في ( المأدبة ) إذ يقول: إن من يطمح إلى الجمال الحقيق ، فعليه أن يدأب منذ صباه على الاتصال بالصور الجميلة ، وأن يجعل من هذه الصور صورة واحدة بعينها موضوعا لحبه ، ثم يلحق هذه الصورة بالبدائع العقلية والروائع الروحية ، وعليه بعد ذلك أن يؤمن بأن الجمال في أي من الصور تجلي ، فهو هو بعينه صنو الجمال في اي من الصور الأخرى ؛ وإن من يروض نفسه على هذا الوجه في الحب ، بحيث يشاهد الأشياء الجميلة ، متدرجاً بين مراتها الوجودية ، سيصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب ، وهنالك ينتهي إلى مشاهدة نوع من الجمال عجيب في طبيعته ، أزلى لم يخلق ، أبدى لا يفني ، ثابت لا يزيد ولا ينقص ، عقلي روحاني لا سبيل إلى إدراكه على نحو ما يدرك جمال الوجوء والأيدى، أو جمال أى من أعضاء البدن الأخرى ؛ وإن الجمال بهذا المعنى الأفلاطوني لا يوجد في السهاء ولا في الأرض ، ولا فها بين السهاء والأرض ، ولا يتصور بصورة معينة ،

ولا يتشكل بأشكال متكثرة ، وإنما هو بمعناه الكلي ، وبإطلاقه عن قيود الزمان وحدود المكان، صورة واحدة ثابتة لاتستحيل ولا تتبدل ؛ وهذا المعنى الأفلاطوني السامي للجال هو الذي عبر عنه أفلاطون تعبيرا لعله أوضح وأروع ، وذلك في ( ليسيس ) ، إذ يتساءل أو يتعجب فيقول : أليس الجمال الذي يترقرق في أعطاف جسم ما ، هو شقيق الجُمال الذي يترقرق في أعطاف الأجسام الأخرى ؟ أفلا ينبغي أن ترد جميع صور الجمال المتفرقة إلى مثال واحد يحتويها في وحدته ؟ .... بلي ا إن ما يجمل لهذه الحياة قيمة إنما هو ذلك المشهد ، مشهد الجمال الأزلى الأبدى: فأى مصير مصير هذا الإنسان الفاني الذي منح القدرة على مشاهدة الجمال الذي لا تشوبه شائبة ، الجمال في صفائه و نقائه و بساطته ، الجمال الذي لا يكسوه اللحم ، ولا صبغ الألوان الإنسانية ، والذي خلص من كل زخرف زائل خاضع لأحكام الفساد ، أي مصير مصير هذا الإنسان ، وقد أتيح له أن يشهد وجها لوجه الجمال الإلهي في صورته الواحدة! ....

فادنا عدنا إلى موقف ابن الفارض من الجمال المطلق والحسن المقيد، وهو ذلك الموقف الذي ضربنا به المثل على مذهب من مذاهب الصوفية المسلمين في الحب الإلهي، وإذا وازنا بين هذا

المذهب الصوفي الإسلامي وبين المذهب الأفلاطوني ، وجدنا أن الحب الحقيق عند أفلاطون إنما هو في أن يعتقد الإنسان أن الجمال في أية صورة هو هو بعينه الجمال في أية صورة أخرى، أى أنه من حيث حقيقته واحد مطلق مهما تعددت الصور و تكثرت المظاهر؛ وكذلك كان الحب الإلمي عند ابن الفارض، وعند أشباهه من المحبين الإلهيين : فهو حب ينتهي فيه المحب إلى أن الحسن البادي في المظاهر الكونية ، والسحر الساري . في المعشوقات الإنسانية ، إنما هو فيض من ذلك الجمال الإلمي المطلق ؛ ووجدنا أيضاً أن أفلاطون يرى أن من يطلب التحقق بالحب الحقيقي فعليه أن يتصل منذ صباه بالصور الجميلة ، وأن يتنقل بين هذه الصور حتى يجعل له صورة واحدة هي أحها إليه وآثرها عنده ؛ وكذلك يحدثنا ابن الفارض بأنه أحب أول ما أحب الصور المقيدة ، والمظاهر المعينة ، ثم أخذ حبه يرقى رويداً رويداً ، وأخذت نفسه تصفو شيئاً فشيئاً ، حتى خرج بحمه وقلبه من مجال الحسن المقيد إلى رحاب الجمال المطلق الذي شهد فيه هذا الجمال المطلق في كل معنى من المعانى ، وفي كل مجلى من المجالي ، والذي تبين له عنده أن حسن كل مجلي من هذه

المجالى ، وكل معنى من تلك المعانى ، إنما هو مستمد ومعار من منبع ذلك الجمال المطلق.

وللصوفية المسلمين في مكابدة الحب الإلمي، ومشاهدة الجمال الحقيقي ، أذواق تعرض لهم ، ومواجيد تختلف علمهم ، وفها بين هذه و تلك أحوال تملك علمهم نفوسهم وقلوبهم وعقولهم وأرواحهم ، وما تزال هذه الأحوال بين إقبال علمهم تارة ، وإدبار عنهم تارة أخرى ، حتى يتمكن الحب الإلهي ، وتتمكن مشاهدة الجمال الحقيق ، من قلب العبد وقد خلصت جوارحه الظاهرة وجوانحه الباطنة من كل شائبة من شوائب الحس و نقائص النفس ، فإذا هو يصبح ممكنا في حاله ، بقدر ما تصبح حاله متمكنة من جوارحه وجوانحه: فالقبض والبسط، والهيبة والأنس ، والتواجد والوجد والوجود ، والجمع والفرق ، والفناء والبقاء، والغيبة والحضور، والسكر والصحو، والمحو والإثبات، كل أو لئك أحوال تعرض للسالكين طريق الحب الإلمي ، المشتاقين إلى مطالعة الجمال الأزلى ، وكالها ينطوي على طائفة من المعانى النفسية والخلقية والروحية والميتافيزيقية التي لا بد من الكشف عنها وعن قيمتها إذا أردنا أن نحلل حب الإنسان لله تحليلا عامياً ، وأن نؤوله تأويلا فلسفياً .

ولما كان المقام هنا أضيق من أن يتسع لمثل هذا التأويل وذلك التحليل ، فحسى بيانا للقيمة الروحية والفلسفية بكل معانبها التي تنطوي علمها تلك الأحوال ، أن أقف معك عند حال واحدة أو حالين منها، وأن أظهرك على ماهنالك من المعانى الدقيقة التي عبر عنها الصوفية أنفسهم تعبيرا لعلنا لانجد تعبيرآ أدق ولا أرق منه إذا حاولنا تأويلا أو تحليلا : فها هو ذا عبد الرزاق الكاشاني في شرحه لِتائية ابن الفارض الكبرى (كشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر) يحلل ويعلل ويؤول حال السكر الذي يقع للمحب في مشاهدة جمال المحبوب فيقول: « السكر دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لأن روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل، لما انجذبت إلى جمال المحبوب، بعد شعاع العقل عن النفس، وذهل الحسُّ عر المحسوس، وألم بالباطن فرح ونشاط وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة والتمييز ، وأصاب السر دهش ووله وهمان دونه ، لتحير نظره في شهود الجمال ، وتسمى هذه الحالة سكرا لمشاركتها السكر الظاهري في الأوصاف المذكورة ، إلا أن السبب لا ستتار نور العقل في السكر المعنوى غلبة نور الشهود ، وفي السكر الظاهري غشيان ظلمة الطبيعة ، لأن النوركما يستتر

وإن الكاشاني ليستطرد في تحليله وتعليله وتأويله متطرقا من حال السكر إلى حال الصحو فيقول: « حتى إذا استقر تماول حال المشاهدة ، ورجع كل جزء من أجزاء الوجود إلى أصله ، عاد شعاع العقل إلى عالم النفس والحس ، وظهر التمييز بين المتفرقات من المعقولات والمحسوسات؛ وتسمى هذه الحالة صحوا » . ثم هو يعقب بعد ذلك بما يبين الصلة بين حالي السكر والصحو، ويظهر الفرق بين الصحو الذي يسبق السكر وهو الصحو العادى الذي ليس من الأحوال الصوفية في شيء ، و بين العسحو الذي يعقب السكر ، والذي يعد عند الصوفية من أحوالهم الشريفة ، فيقول: « السكر حال شريف ، يعتور عليه صحوان: صحو قبله ، و هو نفرقة محضة ليس من الأحوال بشيء ؛ وصحو بعده ، ويسمى الصحو الثاني ، وصحو الجمع ، والصحو بعد المحو و هو حال يصير مقاما ».

ومن تفسير الكاشاني لمعنىالسكر ، وتحليله لعناصره النفسية

على هذا الوجه الصوفى الفلسني نتبين أن السكر وارد قوئ يرد على قلب المحب، فابذا تمكن منه واشتد به، ولاحت له في إبانه لوائح الجمال الحقيق، غلبه السكر وغيبه حتى لا يصبح له من نفسه أثر ولا خبر ؛ وهنا، وقد عاين المحب محبوبه في هذه الحال التي أصبح فها دهشاً ولها ، لا يستطيع أن يعبر عن حاله ، ولاعما يجد فها ، كماكان يعبر قبل وقوعه فها وخضوعه لهما ، وإنما هو يعبر بألفاظ مستبهمة وعبارات مستغلقة لها معان مستشنعة ، لأنها عند من يأخذها على ظاهرها وايس من أصحاب الأذواق والمواجيد ، ليست مما يوافق المعقول والمنقول . والألفاظ والعبارات التي من هذا القبيل، والتي تصدر عن الحبين وقد غلهم الوجد وغيهم السكر في مشاهدة جمال المحبوب الحقيق، ، هي التي يظلق عليها اسم الشطحات . والشطح ـ كما يعرفه الجرجانی \_ هو کلة علمها رائحة رعونة ودعوی، وهو من زلات المحققين، فانه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة: فالحلاج وابن الفارض حين عبر أحدها أو كلاها عن حاله في الحب الإلهي، وهما استشعره في مشاهداته ومكائمفاته ، بألفاظ وعبارات توهم الأتحاد بين المحب والمحبوب ، وحلول المحبوب في المحب ، إنما كان يصطنع

لغة الشطح التي أفصح عن حاله فيها ، وكان ينبغي عليه أن يسترها و يخفيها ، لأنه أفصح عن سر من الأسرار الإلهية التي لم يتلق إذنا إلهيا بالإنصاح عن أى منها ، ومن هناكان ماكان من طعن الطاعنين على الحلاج حين قال مقالته المشهورة التي لتي من أجلها حتفه ، وهي : « أنا الحق » ، وحين قال أيضاً : أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرت

وإذا أبصرته أبصرتنا

وكان ماكان من إرجاف المرجفين بابن الفارض وقد أفصح عن شعوره بفنائه عن نفسه ، وشهوده لمحبوبته الحقيقية وهى الذات العلية ، إفصاحا يشعر بالاتحاد معها ، وذلك إذ يقول :

١٥٩ فأفنى الهوى مالم يكن ثم باقيا

هنا من صفات بيننا فاضمحلت

فألفيت ما ألقيت عنى صادراً

إلى ومنى وارداً بمزيدتى

وشاهدت نفسي بالصفات التي بها

تحجبت عنی فی شهودی و حجبتی

۱۹۲ وإنى التى أحببتها لا محــالة وكانت لهــا نفسى على محيلتى

وإذ يقول أيضاً :

۲۰۹ وها أنا أبدى فى اتحادى مبدئى وأنهى انتهائى فى تواضع رفعتى جلت فى تجليها الوجود لناظرى فنى كل مرئى أراهـا برؤة

وأشهدت غيبى إذ بدت فوجدتنى

هنالك إياها بجلوة خـــلوتى

وطاح وجودی فی شهودی و بنت عن

وجود شهودی ماحیا غیر مثبت

۲۱۳ وعانقت ما شاهدت فی محو شاهدی

بمشهده للصحو من بعد سكرتي

ولكل من الحلاج وابن الفارض وغيرها من المحبين ، الذين استوعب الحب الإلمى نفوسهم ، وملك الوجد الروحى عليهم قلوبهم ، شطحات غير تلك التى ذكرناها ، كانت مثارا للقبل والقال ، ومجالا تصارعت فيه الأهواء ، وتضاربت حوله الآراء ، بين منفر منها ، ومحبب فيها ، وبين منكر عليها ، ومحسن لها .

ولما لم يكن هنا موضع تفصيل القول فيما ترتب على هذه الشطحات من إشكال واستشكال ، فقد آثرنا الوقوف عند هذا الحد من الإجمال ، ومن أراد توضيح المشكل ، وتفصيل المجمل ، فليرجع إلى كتب الصوفية ودواوينهم ، وإلى ماكتبه غيرهم عنهم ، وإلى ماحط به الفقهاء عليهم ، وإلى كتابينا عن (الحياة الروحية في الإسلام) وعن (ابن الفارض والحب الإلهى) ، فلمل في هذا كله ما يعين على معرفة الحقيقة وكشف المحجوب ، فيما يتعلق بالأحوال التي تنشأ والأقوال التي تصدر في اتصال المحب بالمحبوب.

## باينالخوف والحب

ما قدمت بين يديك أن للمحبين في طريق الحب الإلهي أحوال التي يعبر أقوالا، وستتبين مما سأعرضه عليك أن هذه الأقوال التي يعبر مها عن تلك الأحوال ، إذا أضيف بعضها إلى بعض، وألف بين بعضها و بين بعض ، تألفت منها صفحات مشرقة ، وأن هذه الصفحات إذا تذوقت على حقيقتها بدت فياضة بالنفحات الصادقة ، وأن هذه النفحات الصادقة ، وتلك الصفحات المشرقة ، هي سبيلنا إلى التأريخ للقلب الإنساني في حياته الروحية الإسلامية مع الحب الإلهي ، وإلى الوقوف على مذاهب الحبين الإلهيين من خلال ذلك التأريخ .

ولعل أول ما يلاحظه المتأمل في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية عند أول نشأتها على أيدى الزهاد والعباد والنساك المتقدمين ، هو ان الواحد من أولئك أوهؤلاء وإنماكان يتزهد أو يتعبد او يتنسك بأن يقف عند نفسه يتصفحها ويتأملها ، ويحللها ويعللها ، ويتحدث عنها أو يتحدث إليها، كما يتحدث عن نفوس غيره وإلى نفوس غيره ، مبينا نزواتها وشهواتها، وواصفا

ادواءها وأهواءها والزاهد العابد الناسك في حديثه إلى نفسه أو إلى نفوس غيره إنما يتحدث بلغة اللائم الزاجر ، والمخوف المنذر ، والداعي الذي يدعوها إلى النيخلي عن عيوبها ، والتوبة عن ذنوبها ، وإلى مفارقة بدنها والرجوع إلى ربها ، ويصور لها متوعدا تارة ماهي واجدة في حياتها الأخرى من عقاب على مااجترحت من سيئات ، وواعدا تارة أخرى بما ستجده في تلك مااجترحت من شيئات ، وواعدا تارة أخرى بما ستجده في تلك الحياة من ثواب على ماقدمت من حسنات . وهذا يعني أن الزهاد والعباد والنساك الذين وقفوا من النفس الإنسانية هذا الموقف، كانوا يصدرون عن خوف ورجاء من ناحية ، وعن حزن وبكاء من ناحية أخرى ، وهو خوف من عذاب النار ، ورجاء في نعيم من ناحية ، وهو حزن مما ولدته الخطيئة والمعصية في نفوسهم من ألم الجنة ، وهو حزن مما ولدته الخطيئة والمعصية في نفوسهم من ألم وماقد ينقطع من الأمل في حسن العقي .

وليس أدل على هذه المعانى كلها من حياة الزهاد الأولين التي كانوا يحيونها في القرنين الأولين للهجرة ، ولا من أقوالهم التي عبروا بها عن أحوالهم النفسية ومذاهبهم العملية . وحسبنا أن نذكر من أولئك الزهاد عون بن عبد الله بن عتبة، والحسن ابن أبي الحسن البصرى ، فهما أصدق مثال يمكن أن يستهشد به

على أن الحياة الروحية الإسلامية كانت عندها، وعند أشباههما من الزهاد مطبوعة بطابع الحوف والتخويف، والبكاء والإبكاء: فقد تحدث عون عن نفسه فقال : ﴿ وَ يَحِي! أَزَعَمُ أَنْ خَطَيْلَتَى قَدَ أقرحت قلبي ، ولا يتجافى جنبي ، ولاتدمع عينى، ولا تسهر ليلي ؛ و يحيى اكيف أنام على مثلها ليلي ؛ و يحيي ا هل ينام على مثلها مثلي . . . » ؛ وتحدث عون أيضا إلى نفسه فقال : « ويحك يانفسي ! مالك تنسين مالا بنسي ، وقد أتيت مالا يؤتى ، وكل ذلك عند ربك يحصى ، في كتاب لايبيد ولا يبلى ؟ ويحك ! ألا تخافين أن تجزى فيمن يجزى،يوم تجزى كل نفس بما تسعى وقد آثرت ما يفني على ما يبقى ؟ ... » . وقد تحدث الحسن عن الحزن والخوف نقال : « إن المؤمن يصبح حزينا ، ويمسى حزينا ، ولا يسعه غير ذلك ؛ لأنه بين مخافتين : بين ذنب قدمضي لايدرى ما الله يصنع فيه ، و بين أجل قد بقي لايدرى مايصيبه فيه من المهالك » ؛ و تحدث الحسن أيضا عن دوافع الخوف و نوازع الحزن، فقال: « يحق لمن يعلم أن الموت مورده، وأن الساعة موعده ، وأن القيام بين يدى الله تعالى مشهده ، أن يطول حزنه » . فكل أولئك شواهد صدق وأدلة حق على أنالزهد المصحوب بالخوف والحزن والبكاء من ناحية ، وبالتخويف

والتهديد والإبكاء من ناحية أخرى ، كل أولئك هو سبيل الإنسان إلى كبيح جماح نفسه حتى تصفو وتسمو فتصبح مطمئنة ، وترجع إلى ربها راضية مرضية،فتدخل في عباده،وتدخلجنته. وهَكذا ظلت الحياة الروحية الإسلامية طوال القرن الأول للهجرة ، وفي شطر من القرن الثاني خاضعة لتلك الدوافع ، التي شهدنا بعض صورها وآثارها لدى كل من عون بن عبد الله والحسن البصري ، حتى كانت رابعة العدوية المثوفاة سنة ١٨٥ ه، فإذا هي تبدو أولا في صورة الزاهدة العابدة الناسكة الخائفة من عذاب النار ، الباكية مما يحتاج فعله إلى الاستغفار ، الراجية ما أعد من نعم للأبرار؛ ولكنها مالبثت أن استحالت إلى محبة عاشقة ، وهائمة تائقه : فهي لم تعد تصدر في زهدها وعبادتها عن الخوف والحزن فحسب، على نحو ماكان يصدر عون بن عبد الله والحسن البصرى وغيرها من الزهاد الأولين ، بل هي قد صدرت عن هذا الحزن وذلك الحوف ، وصدرت إلى جانب هذا عن الحب والشوق والأنس: حب الله ، والشوق إلى الله ، والأنس بالله ، لا خوفا من ناره وعذابها ، ولا طمعا في جنته و ثوابها ، بل ابتغاء لمشاهدة حقيقته العلية ، واحتلاء لطلعة حمال ذاته القدسة.

ومن هنا كانت السيدة رابعة العدوية \_ كما يقول المغفور له أستاذنا الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق نضر الله وجهه ـ: « هي السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن في هيكل التصوف الإسلامي ، وهي التي تركت في الآثار الباقية نفثات صادقة في التعبير عن محبتها وعن حزنها ؛ وإن الذي فاض به الأدب الصوفي بعد ذلك من شعر و نثر في هذين البابين لهو نفيحة من نفيحات السيدة رابعة العدوية إمام العاشقين والمحزونين في الإسلام » . ويتبين هذا في وضوح وجلاء عندما تتصفح كتب التصوف وطبقات الصوفية ، ونستقصى أقوالهم وأحوالهم فلا بجد منهم قبل رابعة من استعمل لفظة الحب استعالا صريحا في التعبر عن صلته بالله وميله إليه وإقباله عليه ، على نحو ما فعلت رابعة : هَالِكُ بن دينار المتوفىٰ سنة ١٣١ هـ لم يكن يستعمل في أقواله لفظة « الحب » ، بل كان يستعمل لفظة « الشوق » ؛ وكذلك عمد الواحد بن زيد المتوفى سنة ١٧٧ هكان بؤثر لفظة «العشق» على لفظتي « ألحب » و « المحبة » ، وإن كان التعبير بالعشق غير حائز في حق الله ، لأن العشق هو \_ كما يقول أبو على الدقاق \_ مجاوزة الحد في المحبة ، ولا يصح أن يوصف الله في حبه للإنسان بالعشق ، لأنه لا يصح ان ينسب إلى الله مجاوزة الحد

في الحب ، كما لا يصح أن يقال عن حب الإنسان لله إنه عشق ، لأن الإنسان مهما أحب الله ، ومهما أوغل الحب في قلبه نحو الله ، فهو لن يبلغ في حبه كل ما يريد ، ولن يجاوز في هذا الحب كل الحدود • ولهذا كان كثير من الصوفية المتقدمين • يتحرج من استعمال لفظة « العشق » سواء في التعبير عن حب الإنسان لله ، وعن حب الله للإنسان . ولكن المتأخرين من الصوفية ، لا سما الشعراء منهم ، قد استعمل بعضهم لفظتي « الحب » و « العشق » وغيرها من الألفاظ التي تجرى مجراها وتحل محلهما ، على أنها مرادفات يستعاض بيعضها عن بعض ، ويعبر ببعضها عما يعبر عنه يبعضها الآخر . ومهما يكن من شيء فقد شاعت لفظة « الحب » في أقوال رابعة العدوية المنثورة والمنظومة ، وهي فيا أشاعته من معانيها الروحية السامية ، إنما كانت نعبر عن هذه المعانى الروحية التي تمكنت من نفسها ، وأوغلت في قلمها ، فوجهت حياتها الروحية في صلتها بالله هذه الوجهة الروحية الرائعة ، التي لم تكن فها إلا معبرة تعبيرا جميلا عن هذا الحب المتبادل بين الله وبين عباده ، والذي ورد ذكره في القرآن الكريم مشارا إليه بقوله عز وجل: « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم و يحبونه، اذلة على المؤمنين، أعزة على الكافرين، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لأئم، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم» (سورة المائدة: آية ٥٣).

على أننا واجدون مع ذلك لزاهد من زهاد القرن الثانى للهجرة ، هو إبراهيم بن أدهم المتوفى سنة ١٦١ه ، وهو من معاصرى رابعة العدوية ، قولا يناجى فيه ربه فيتحدث إليه عن المحبة والذكر والتفكر فيقول : « إلهى ! إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندى جناح بعوضة في جنب ما أكرمتنى من محبتك ، وآنستنى بذكرك ، وفرغتنى للتفكر في عظمتك » . ولكن استعمال إبراهيم بن أدهم للفظة « المحبة » هنا لا ينفى عن رابعة العدوية أنها كانت أول من غرد تغاريد الحب في رياض القلب ، وأنشد على أيكة الشوق أناشيد الأنس بين العبد والرب ، وذلك في خطاب صريح التوجيه إلى الله ، واضح الدلالة على حبها له ، وشوقها إيه ، وأنسها به .

ومنذ عهد رابعة العدوية ، أخذت لفظة « الحب » ولفظة « الحجبة » ، تشيع إحداها أو كلتاها فى أقوال الزهاد والصوفية على تعاقب طبقاتهم وعصورهم : فمعروف الكرخى المتوفى سنة ٢٠٠٠ أو ٢٠٠ ه تبين أقواله على قلتها وإيجازها أنه قبل

لفظة « المحبة » ؛ والجنيد المتوفى سنة ٢٩٧ ه قد تحدث عن المحبة ، واستعمل لفظتها ، وقال فها كلاما يعده المحققون من أهل وقته خير ما قيل في حدها والإبانة عن حقيقتها ؛ والمحاسى المتوفى سنة ٧٤٣ هـ قد عنى بالمحبة عناية خاصة ، حتى لقد وضع فها فصلا هو أدبى إلى أن يكون رسالة في بيان حقيقة الحب المتبادل بين العبد والرب ، وإظهار أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منة إلهية أودع الله بذرتها قلوب محبيه ، وأن تمة اتحادا بين المحب والمحبوب، وأن هذا الاتحاد حال تنكشف فيه أسرار الوجود لمن يعرض له ؛ وذو النون المصرى المتوفى سنة ٧٤٥ ه، قد استعمل في غير تردد لفظة « الحب» ، وتحدث عن مراتبه التي تقابل كل مرتبة منها مرتبة من مراتب المعرفة ؛ ويحيي بن معاذ الرازي المتوفى سنة ٢٥٨ ه قد استعمل لفظة « المحبة » فـ كتب إلى أبي يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ ه : « سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبته » ، فكتب إليه آبو يزيد : « غيرك شرب بحور السموات والأرض وما روى بعد ، ولسانه خارج ويقول : هل من مزيد » ؛ والحسين ابن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ه قد عبر عن حبه لله بألفاظ وعبارات عدة حفلت بها آثاره المنثورة والمنظومة ، وكان فها

وفها أفاض من معانبها من الجرأة إلى الحد الذي انتهى به إلى تَلْكُ الْأَحُو ال ، التي عبر عنها بما تحدثنا عنه في موضع سابق من حديث الشطحات.

وِما فتئت لفظة الحب وغيرها من الألفاظ المرادفة لما تشبع على ألسنة الصوفية أنفسهم الناثرين منهم والناظمين ، وتذبع في كتب المؤلفين الصوفيين من أصحاب المصنفات وكتاب الطبقات من أمثال الكلاباذي المتوفي سنة ٣٨٠ ه وصاحب (التعرف لمذهب أهل التصوف ) ، والسراج الطوسي المتوفي سنة ٣٧٨ ه صاحب ( اللمع في التصوف ) ، وأبي طالب المسكي المتوفي سنة ٣٨٦ ه صاحب (قوت القلوب) ، والهجويرى المتوفى سنة ٢٥٦ هـ أو ٢٦٤ صاحب (كشف المحبوب) ، والقشيرى المتوفى سنة ٤٦٥ ه صاحب (الرسالة). ، والغزالي المتوفي سنة ٥٠٠ ه صاحب (إحياء علوم الدين) ، وابن العريف المتوفى سنة ٧٣٥ ه صاحب ( محاسن المجالس ) ، وغيرهم من المؤلفين الصوفيين الذين لأسبيل هنا إلى إحصاء أسمائهم واستقصاء مصنفاتهم ، حتى كان الشيخ الأكبر محمى الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ، وكانت أحاديثه عن الحب، وأشواقه وأذواقه فيه على نحو ما سبقت الإشارة إليه في موضع سابق من هذا

الكتاب، وعلى الوجه الذي سنتبينه فيا سيأتى بعد؛ وحتى كان سلطان العاشقين شرف الدين عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ه، فإذا هو يبلغ من الحب الإلهي ما لم يبلغه غيره من السابقين عليه، والمعاصرين له، واللاحقين به، سواء فيا يتعلق باللفظ ومعانيه، أو فيا يتصل بالذوق ومراميه. ومن هنا لم يكن ديوان ابن الفارض أروع وأمتع أنشودة للحب الإلهي فحسب، وإعا كان كذلك، وكان أوسع وأجمع معجم للالفاظ المترادفة على الحب إلى. حان ذلك.

ولكى تظهر هذه المعانى كلها واضحة جلية من خلال النطور الناريخى والمذهبي للحب الإلهي في التصوف الإسلامي ، يحسن أن نقف وقفات قصارا عند بعض الشخصيات التي كان لأصحابها مذاهب في الحب الإلهي ، وكان لمذاهبهم خطر عظيم وأثر بعيد في توجيه الحياة الروحية الإسلامية إلى تحقيق المثل الأعلى ، والنهل من المورد الأحلى .

## احبك حبين

العدوية ، كيف كانت هذه الزاهدة العابدة الواجدة بدعا بين زهاد عصرها وعباده ، وعلى أى وجه كانت أول من هتف بنغات الحب الإلهى هتافا لم يسبقها إليه أحد ، وظل صداه يتردد من بعدها على ألسنة الصوفية ، وفيا خلفوا من تراث روحى منظوم ومنثور ، ستظل الإنسانية بمعناها الروحى الخالص تستلهم صفحاته، و تستمتع بنفحاته على مرالعصور . وها يحن أولاء نقف مع رابعة العدوية عند أحوالها وأقوالها التي تعد تعبيراً صادقاً عن حبا الإلهى ، وشوقها إلى مطالعة الجمال الأزلى ، وأنسها بمؤنسها القلى :

ولعل من خير ما وصف به حال رابعة ، وحال أشباهها في المحبة ، ما ورد في كتاب (شرح حال الأولياء) لعز الدين بن عبد السلام بن غانم المقدسي ، من أنه قيل لرابعة : كيف رأيت المحبة ? فقالت : « ليس للمحب وحبيبه بين ، وإنما هو نطق عن شوق ، ووصف عن ذوق . فن ذاق عرف ، ومن وصف فما اتصف . وكيف تصف شيئاً أنت في حضرته غائب ، وبوجوده

ذائب، وبشهوده ذاهب وبصحوك منه سكران، وبفراغك له ملآن، وبشرورك له ولهان أ. . . فأثم إلا دهشة دائمة، وحيرة لازمة، وقلوبهائمة، وأسرار كاتمة، وأجساد من السقم غير سالمة، والحجبة بدولتها الصارمة، في القلوب حاكمة . . »

ثم قيل لهما بعد ذلك: « يارابعة! فأنت في ميدان المحبة رابعة ، واتعة ، حتى مميت رابعة ؟ ... فقالت ...:

كأسى وخمرى والنسديم: ثلاثة وأنا المشوقة في المحبسة: رابعه كأس المسرة والنعيم يديرها ساقي المدام على المدى متتابعه فإذا نظرت فلا أرى إلا له وإذا حضرت فلا أرى إلا معه يا عاذلي ! إنى أحب جماله تا الله ما أذني لعسندلك سامعه كم بت من حرقي و فرط تعلق أجرى عيونا من عيوني الدامعه أجرى عيونا من عيوني الدامعه

لاعبرى ترقا ، ولا وصلى له يبقى ولا عينى القريحة هاجعه

بهذه الأبيات و بتلك العبارات، صورعز الدين بن عبدالسلام حال رابعة في المحبة وأنطقها بها، فأجر اهاعلى لسانها و بضميرها، وهي وإن كانت تعطينا صورة شعرية لرابعة ، وملائمة لطبيعة حياتها الروحية من ناحية ، ولحقيقة مذهبها في المحبة الإلمية من ناحية أخرى ، إلا أن في الأقوال المنثورة ، والأبيات المنظومة المأثورة عن رابعة نفسها تصوير ألحياتها، وتعبيراً عن حبها ، ليس من شك في أنهما أصدق تصوير وأدق تعبير : فهي — كما نتبين من شك في أنهما أصدق تصوير وأدة تعبير : فهي — كما نتبين يؤثر عنها من أحاديث ومناجيات — قد اشتاقت إلى الله فأقبلت يؤثر عنها من أحاديث ومناجيات — قد اشتاقت إلى الله فأنست عليه ، وأحبت الله فطلبت القرب منه ، وعاينت جمال الله فأنست به و وفرغت قلم! لله فلم تشتغل بما هو دونه .

فهاهی ذی رابعة تتحدث إلى محبوبها عن حبها ، وعن نوعين من هذا الحب أحبته بهما ، فتقول : -

أحبك حبين : حب الهوى وحباً لأنك أهـــل لذاكا فأما الذي هو حب الهـوى فشغلي بذكرك عمن سواكا وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكا فلا الحـد في ذا، ولا ذاك لي

ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

فهى هنا تتحدت بأنها أحبت الله حبين: أحدها تطلق عليه اسم (حب الهوى) ، وثانيهما الحب الذي تعرفه بأن الله أهل له ، وقد فسر الغزالي هذين الحبين بما يكشف عن طبيعة كل منهما ، وعن الدوافع التي تدفع إليه ، والغاية التي يقصد إليها منه ، فقال: «لعلها أرادت بحب الهوى حبالله لإحسانه إليها ، وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة ، وبحبه لما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذي التكشف لها ، وهو أعلى الحبين وأقواها ، ولذة مطالعة جمال الربوبية هي التي عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال حاكيا عن ربه تعالى : أعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ، ولا أذن همعت ، ولا خطر على قلب بشر » . وإنما كان الحب الذي الله أهل له أعلى الحبين ، لأنه الحبالذي يقصد به وجه الله الذي الله أهل له أعلى الحبين ، لأنه الحبالذي يقصد به وجه الله لذاته ، دون أن يكون مشو با بغرض ، أو موجها برغب لذاته ، دون أن يكون مشو با بغرض ، أو موجها برغب

أو رهب، إلا أن يكون الرغب الذي يوجهه هو مشاهدة الله ومعاينة جماله الأزلى وحب الله لذاته على هذا الوجه الثاني من وجهى الحب الإلهى ، هو الذي كانت تتغناه رابعة ، و تأخذ قلبها به ، حتى لقد أصبح لها مذهباً في الحياة الروحية التي كانت تحياها ، و يحياها من تأثرها و تأثر بمذهبها من جاء بعدها من الصوفية المتأخرين أمثال ابن الفارض ، وابن سبعين على نحو ما سنبينه في موضعه بعد .

وليس أدل على مذهب رابعة في حب الله لذاته حبًّا منزها عن الهوى والغرض ، ما خاطبت به ربها في مناجاة لها حيث قالت: « إلهي إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقني بنار جهنم ؛ وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنها ؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمني يا إلهي من جمالك لأزلى » . وليس أدل على هذا المذهب في الحب أيضاً من قصتها مع أحد معاصريها وهو سفيان الثوري ، إذ سألها ما حقيقة إيمانها ، فأجابته بقولها : « ماعبدته خوفا من ناره ، ولا حباً لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حباً له ، وشوقا إليه » . ومعني هذا كله هو أن رابعة لم تكن ترهب النار ، ولا ترغب في الجنة ، ولكنها كانت تريد رب الجنة ، وكانت ولا تريد رب الجنة ، وكانت

تريد أن ينكشف عن عين قلبها كل حجاب، وأن ينفتح لها من دون محبوبها كل باب، حتى لا تأنس إلا به، ولا تسكن إلا معه، وذلك على الوجه الذى تتحدث به إلى حبيب قلبها فتقول: --

إنى جعلتك فى الفؤاد محدثى وأبحت جسمى من أراد جلوسى

فالجسم منى للجليس مؤانس

وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

وعلى الوجه الذى تتحدث به عما يجده محب الله، وقد سكن انينه وحنينه بعد سكونه مع محبوبه ، فتقول : « محب الله لايسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه » . ومن هنا ترى أن حب الله لذاته قد استوعب قلب رابعة استيمابا تاما بحيث لم يترك فيه مساغا لأحد ، ولا مكانا لشيء ، وأى أحد أوأى شيء يستطبع أن يجد سبيله إلى هذا القلب الذى سئلت صاحبته عن كيفية حبها للرسول عليه الصلاة والسلام ، فأجابت بقولها : « إنى والله أحبه حبا شديداً ، ولكن حب الخلوقين » ؛ وقالت أيضاً : « إن حبى لله لم يترك في قلبى مكاناً لمحبة ماسوى الله » ،

وإذا كان ذلك كذلك ، فأى حب إلهى إذن أصنى وأنق ، وأسمى وأرقى ، من حب هذه الزاهدة العابدة الواجدة ، التى عكفت على قلبها تصفيه من الأدواء ، وعلى حبها تنقيه من الأهواء ، وخلت إلى عبادتها لا خوفاً من عذاب ، ولا طمعاً فى ثواب ، وودت لو لم تكن هناك نار ولا جنة يشتغل بهما العابدون عن معبودهم ، والحجبون عن محبوبهم ، حتى لقد وضعت فى إحدى يديها ناراً ، وفى الأخرى ماء ، ولما سئلت عن وجهتها قالت : « سألقى بالنار فى الجنة ، وسأسكب الماء على النار ، فلا تبقى هذه ولا تلك ، وينجاب الحجابان عن السالكين طريق الله ، ويتبين لهم المقصود ، ويشاهدون الله لايدفعهم رجاء ولا يفزعهم خوف ؛ أفئن لم يكن رجاء فى جنة ، ولاخوف من نار ، لم يعبد خوف ؛ أفئن لم يكن رجاء فى جنة ، ولاخوف من نار ، لم يعبد الله أحد ، ولم يطعه أحد ؟ » .

## أنت لىمنى

صوفى آخر من كبار الصوفية المتحققين ، وهو دو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ ه ، له في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة ، وفي تأسيس التصوف التيوزوفي بصفة خاصة ، وفي طريقي المعرفة الإلهامية ، والمحبة الإلهية بصفة أخص ، آثار باقية ، وصفحات خالدة : فهو قد عرض للطريق إلى الله فحلله إلى عناصره العملية والروحية ، وصنف ما يختلف على نفس السالك من الأحوال ، وما يختلف إليه السالك من المقامات ؛ وتماول المعرفة فعرفها وقسمها و من مراتبها وطرق الوصول إليها ؛ وتحدث عن المحبة وأحوالها وأغراضها وموضوعاتها والمشاهدات التي تقع للمحبين فيها ، إلى غير هذا كله من المسائل الكثيرة،التي بدأت دراستها تصطبغ على يد ذي النون بصبغة تيوزوفية ، والتي لا يعنينا منها هنا إلا مسألة المحبة الإلهية ، وما كان لذى النون فيها من مذهب يتصل كثيراً أو قليلا بمذهبه في المسائل الأخرى .

والمعرفة اليقينية عند ذى النون هى التى تتخذ موضوعها من الذات العلية ، وتتخذ طريقها من الإلهام الذى هو بمثابة النفث فى الروع والنور الذى يقذفه الله فى سر العبد ، فهى من هذه الناحية معرفة الله بالله ، يبينها قول ذى النون نفسه وقد سئل : بم عرفت ربك ؟ قال : « عرفت ربى بربى ، ولولا ربى ما عرفت ربى » . وقد انتهى ذو النون فى معرفته بالله إلى إثبات تفرد الذات الإلهية بالوحدانية ، بمعنى أنه ليس فى السموات العلى ، ولا الأرضين السفلى ، مدبر غير الله ، ومن هنا كانت المعرفة عند ذى النون تنال بأشياء ثلاثة : بالنظر فى الأمور كيف دبرها ، وفى المقادير كيف قدرها ، وفى الحلائق كيف خلقها .

وكما كانت المعرفة اليقينية عند ذى النون ، هى معرفة الذات الإلهية ، العلية ، فكذلك كانت المحبة الحقيقية هى محبة الذات الإلهية ، وإن من تحقق بهذه المحبة الإلهية ، ينبغى عليه ألا يتحدث عنها ، الويبوح بها ، لمن لا يعرفون من الحب غير معناه الحسى . وليس الحب الإلهى عند ذى النون هو حب الإنسان لله فحسب ، وإنما هو كذلك حب الله للإنسان ، وهذا يعنى أن الحب متبادل بين الرب والعبد .

وإذا كان الحب متبادلا بين الرب والعبد ، فما عسى أن يكون سبيل العبد إلى إقبال الرب عليه وحبه له ؟...

وذو النون يجيب على هذا بأن سبيل العبد إلى هذا الحب هو أن يكون العبد صابرا شاكرا ذاكرا ؛ أما إذا كان العبد ساهيا لاهيا معرضا عن ذكر الله ، فذلك علامة إعراض الله عنه ؛ ناهيك بماكان يراه ذو النون من أن الرب إذا آنس العبد بخلقه أوحشه من نفسه ، وإذا أوحشه من خلقه آنسه بنفسه . وهذا يشبه كثيرا أو قلبلا ما ذهبت إليه رابعة العدوية حين قالت إن محبة الله قد شغلتها حتى لم تدع في قلبها مكاناً لأحد من المخلوقين .

والمتأمل فيا أثر عن ذى النون من أقوال منثورة وأبيات منظومة ، يلاحظ أنه يصطنع لفظتى الحبوالمجبة اصطناعاصر يحاً ، سواء فى التعبير عن حب الله للإنسان ، أو حب الإنسان لله ، وذلك على نحو ما فعلت رابعة العدوية ، ووقفنا عليه معها فى موضعه من الحديث عنها آنفا ولا يقف التشابه بين ذى النون وبين رابعة عند هذا الحد من المشاركة اللفظية فحسب ، وإعا هو يتجاوز اللفظ إلى الفكرة الكبرى والغاية العليا التى وجهت الحب الإلهى عند كل منهما : فكما كانت غاية رابعة القصوى هى المنتشف عن عين قلبها كل غين ، وأن لا يكون بينها وبين أن ينكشف عن عين قلبها كل غين ، وأن لا يكون بينها وبين الله أى بين ، محيث يتهيأ لها من مطالعة جمال الربوبية ما يصرفها الله أى بين ، محيث يتهيأ لها من مطالعة جمال الربوبية ما يصرفها

عن كل ما سوى الله ، فكذلك كانت غاية ذى النون إذ اتخذ من الله معقد رغبته ، ومنتهى مراده ومنيته ، وأقصى مرامه و بغيته ، كا يدل على هذا قوله مناجيا ربه فى هذه الأبيات :
أموت وما ماتت إلىك صبابتى

ولا رويت منصدقحبك أو طارى

مناى المنى كل المنى أنت لى منى وأنت الغنى كل الغنى عند إقصارى

وأنت مدى سؤلى وغاية رغبتي

وموضع شكواى ومكنون إضارى ومكنون إضارى وتكايدل عليه أيضاً هذا الدعاء الذى سأله المتوكل أمير المؤمنين أن يكتبه له ليدعو به ، وهذا نصه : « رب أقمنى فى أهل ولايتك ، مقام رجاء الزيادة من محبتك ، واجعلنى ولها بذكرك فى ذكرك إلى ذكرك ، وفى روح بحابح أسمائك لاسمك ، وهبلى قدما أعادل بها بفضلك أقدام من لميزل عن طاعتك ، وأحقق بها ارتياحا فى القرب منك ، وأحف بها جولا فى الشغل بك ، ما حييت وما بقيت رب العالمين ، إنك رؤوف رحيم ، اللهم بك أعوذ وألوذ وأؤمل البلغة إلى طاعتك ، والمثوى الصالح من مرضاتك ، وأنت ولى قدير » .

ولعل وجه الشبه بين ذي النون وبين رابعة أظهر ما تكون، إذا لاحظنا أن ذا النون كان يناجي ربه كما كانت تناجيه رابعة ، فيطلب إليه مثل ما كانت تطلب هتك الحجب، ورفع الحواجز التي تحول بين كل منهما وبين الظفر بأنوار المعرفة وأسرار المحبة : فحب الله الذي عبرت عنه رابعة بقولها : « وأما الذي أنت أهل له » ، وعبرت عن غايته القصوى بأنها كشف الحيحب حتى ترى رابعة ربها ، وذلك في هذا البيت من أبيات رابعة : وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكا هذا الذي عبرت عنه رابعة مجملا في هذا البيت تكاد أن تكون هو هو بعينه ما عبر عنه ذوالنون مفصلا في هذا الدعاء الذي يناجي به ربه فيقول: « ... إلهي ا لا تترك بيني وبين أقصى مرادى حجاباً إلا هتكته ، ولاحاجزاً إلا رفعته ، ولاوعرا إلاسهلته ، ولا باباً إلا فتحته ، حتى تقم قلى بين ضياء معرفتك ، و تذيقني طعم محبتك ، و تبرد بالرضى منك فؤادى وجميع أحوالى ، حتى لا أختار غير ما تختاره ، وتجعل لي مقاما بين مقامات أهل ولايتك، ومضطربا فسيحا في ميدان طاعتك ... ».

فكل أولئك ينتهى بنا إلى أن ذا النون المصرى لم يكن زاهدا ولا عابدا فحسب ، ولا صوفيا من أصحاب الأذواق

والمواجيد فحسب، وإنما كان كذلك صاحب مذهب في المغرفة والمحبة ، وكانت المعرفة الحقة عنده هي التي تتخذ موضوعها الأسمى من الذات الإلهية ، كما كانت المحبة الصادقة هي التي تتخذ غايتها -القصوى من مشاهدة الحقيقة العلية ، بحيث يقيم الرب قلب العبد بين ضياء معرفته ، و يذيقه طعم محبته .

## أنت بين الشغاف والقلب

و المامين خطراً ، و الموقية المسلمين خطراً ، 📆 وأبعدهم أثرا ، لا في الحب الإلهي باعتباره حالا من أحوال الذوق والوجد فحسب، بل فما ينطوى عليه ويؤدى إليه هذا الحب الإلهي من المعاني والنتأنج الفلسفية ، وهذا الصوفي الذي كان ذائقا ومفلسفا للحب الإلمي هو الحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ فقد أرسل الحلاج من المقالات ، و نظم من الأبيات ، وصنف من المصنفات ، مايظهر نا ﴿ على أنه كان إلى جانب وصفه لأحواله وأشواقه وأذواقه في الحب الإلمي ، يعمد إلى بث العناصر الفلسفية في ثنايا هذا كله ، فلا يجعلنا نقف معه موقف الذائقين الشاعرين فحسب ولاموقف المحبين المائمين السابحين بقلوبهم وأرواحهم في بحار الحب فحسب ، بل نقف معه بقلو بنا وأرواحنا من ناحية ، تأخذنا النشَوة ويملكنا الوجد ، ثم لا نلبث أن نفيق و نصحو ، فإذا نحن نروی و نفکر إلى جانب ما نذوق و نشعر ، وإذا نحن نعمل عقولنا في هذا النثر أو ذلك النظم الذي عبر فيه عن

أذواقه ومواجيده في حبه لله ، أو في حديثه عنه وخطابه له ، فنسائل أنفسنا قائلين: هذا محب واجد أحب ربه حبا قويا ملك عليه كل سبيل ، وصرفه عن كل حقير وجليل ، وهو فيا يصف من حاله في حبه صادق، ولهذا نحن نقبل عليه و نميل إليه و نتأثر به ، والكن ما باله يصطنع في وصفه لحبه الإلهي ذاك ألفاظا مسرفة ، وماإليها وعبارات متطرفة ، من الألفاظ والعبارات التي توقع صاحبها في الغلو والشطط و تلقي عليه الشبهات ، أحلولي هو أم ايحادي ؟ أهو من القائلين بالواحدية أم من القائلين بالإتهينية بين الذات الإلهية والذات الإنسانية ؟ نأم من القائلين بالإتهينية بين الذات الإلهية والذات الإنسانية ومراميه الحب الإلهي في أشواقه وأذواقه الروحية وفي معانيه ومراميه الفلسفية عند الحلاج ، فلا بد من أن نقف معه عند بعض ماعبر به عن حبه من مقالات منشورة وأبيات منظومة :

ولعل فى أكثر ما خلفه الحلاج من نظم تناقضا أو تضاربا بين الحلول والاتحاد . وإن شئت قلت إن الحلاج فى تعبيره عن حبه لله ، وفى تصويره للصلة بينه وبين الله ، لم يكن من الدقة بحيث يبين فى وضوح وجلاء أنه حلولى هنا، وأنه اتحادى هناك وأنه قائل بالامتزاج فيما بين هذا وذاك ، وإنما هو يعبر فى البيت

الواحد أو فى البيتين ، فضلا عن كل واحد من الشطرين ، بلفظة أو عبارة تفيد إحداها أو كلتاها معنى من معانى الاتحاد تارة ، أومعنى من معانى الحلول تارة أخرى ، وذلك على نحو ما نتبينه من حديثه عن نفسه وعن محبوبه وهوالله عز وجل فى قوله : انا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحات حللنا بدنا فا ذا أبصرت أبصرت وإذا أبصرته أبصرته أبصرته ا نحم ما بدل عليه أيضا خطابه الم محمويه في قوله

وعلى نحو ما يدل عليه أيضا خطابه إلى محبوبه فى قوله: أنت بين الشغاف والقلب تجرى

مثل جرى الدموع من أجفان وتحل الضمير جوف فؤادى كحلول الأرواح فى الأبدان

على أن الحلاج وإن كأن مترددا في هذين البيتين وفي البيتين السابقين عليهما بين الألفاظ والعبارات التي يشعر أو يصرح بعضها بالاتحاد، و بعضها الآخر بالحلول، إلا أن له أبياتا وأقوالا واضحة الدلالة على أنه يتحدث إلى محبوبه بلسان الاتحاد معه والأمتزاج به ، كأن يخاطب محبوبه فيقول: —

جبلت روحك في روحي كما يجبل العنبر بالمسك الفتق فأدا مسك شيء مسنى فأدا أنت أنا لانفترق وكأن يخاطب محبوبه أيضا فيقول: — من جت روحك في روحي كما

من جت روحك فى روحى كما تمزج الحمرة بالماء الزلال

فاذا مسك شيء مسنى فارذا أنت أنا في كل حال .

ولكن الحلاج لا يلبث أن يفرق بين ذاته وبين الذات الإلهية التي يعبر عنها بالحق من ناحية ، ثم لا يلبث أن يتحدث من ناحية أخرى عن نفسه بلغة هي أمعن ما تكون في الاتحاد، وذلك ما يمكن تبينه من البيتين التاليين ، ومن الموزانة بين معنى التفرقة الذي يثبته البيت الأول و بين معنى الجمع الذي يثبته البيت الثانى ، فاستمع إلى الحلاج حيث يقول:

أنا سر الحق ما الحق أنا بل أنا حق ففرق بيننا

#### أنا عين الله في الأشيا فهل

ظاهر في الكون إلا عيننا

ومهما يكن من تردد الحلاج بين الألفاظ والعبارات التي تتصل من قريب أو من بعيد بمعنى الامتزاج ، إما لأنه صاحب حال وصاحب الحال كايقول الصوفية معذور ، وإما لأنه شاعر أو ناظم ، والسعر والنظم لا يعرفان ما يعرفه النثر من تدقيق في المفظ و تحقيق في المعنى . ، أقول مهما يكن من هذا كله فإ ننا واجدون مع ذلك للحلاج أقو الاصريحة في نني الامتزاج بين الذات الإنسانية ، نفيا يمحو كل شك ويزيل كل الإلمية وبين الذات الإنسانية ، نفيا يمحو كل شك ويزيل كل شبهة ، ومن هذه الأقول قوله متحدثا عن نفسه باعتباره ناسوتا أي إنسانا ، ومخاطبا ربه باعتباره لاهوتا أي ذاتا إلهية ، وذلك على الوحه التالى :

« ... و كما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك ، غير ممازجة لهما ، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي ، غير ممازجة لهما » وليس أدل على نفي الامتزاج بين الذات الإلهية والذات الإنسانية وإثبات التفرقة بين الذاتين ، من قول الحلاج : « من ظن أن الإلهية عمر بالبشرية ، والبشرية بالإلهية ، فقد كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الحلق وصفاتهم ،

ولا يشبهم بوجه من الوجوه ولا يشهونه» .

وإذاكان الحلاج ينفي الامتزاج بين المحب والمحبوب على هذا الوجه الواضح، وبهذه الألفاظ والعبارات الصريحة والتي لاتحتمل تأويلا ، ولافهما إلا على أنها تقرر وحدانية الله وتنفى التشبيه و تنبت النَّنزيه ، فكيف يمكن إذن أن نفهم ونسبغ حديث حبه الإلهي بلسان الآتحاد تارة ، وبلسان الحلول تارة أخرى ، و بلسان الامتزاج أطوارا االحق أن حديث الحلاج بهذه الألسنة كالها مرجعه إلى أنه كان صاحب وجد وذوق وحب، وكان إلى حانب هذا صاحب غيبة ونشوة تحصلان من السكر على نحو ماسبق بيانه في موضعه آنفا ، وكان الحلاج بحكم هذا كله محبا ولها دهشا إلى أقصى حدود الوله والدهش ، فلم يستطع أن يعبر عن مبلغ تمكن الحب الإلهي من قلبه، وسيطرته على نفسه، وإخراجه عن ذات هذه النفس ، وإدخاله في ذات محبوبه ، إلا في هذه العبارات المفعمة بألفاظ الاتحاد والامتزاج والحلول، والفياضة بأدق وأعمق المعانى التي تشعر فى ظاهرها بإثبات الوحدة بين الذاتين الإلهية واالإنسانية ، مع أن صاحها مؤمن بوحدانية الله،وحدانية تفردت بها ذاته العلية عن ذوات الخلق. وهاهو ذا الحلاج نفسه يحدثنا عن نفسه بماكان يجده في سره 1.9

من معنى الوحدة أو الجمع بين ذاته و بين ذات محبو به من ناحية ، ومعنى التفرقة أو الفرق بين الذاتين من ناحية أخرى ، فيقول : قد تحققتك في سرى فخاطبك لسانى فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ العيان فلقد صيرك الوجد من الأحشاء دان وكأنى بالحلاج هنا يخاطب محبو به الحقيقي وهو الله فيقول له عز وجل : لقد تحققتك في سرى فوجدت معنيين في هذا التحقق : معنى في حال الصحو الذي أشعر فيه بالافتراق عنك ، ومعنى في حال الحجو ، وفيه يشعرنى وفيه تثبت الوحدانية لك ، ومعنى في حال الحجو ، وفيه يشعرنى الوجد بالاجتماع بك والقرب منك ، فأنا وأنت متحدان ما دمت أنا واجدا ، وأنت وأنا مفترقان مادمت أنت بالوحدانية متفر دا .

وإذا كان حب الحلاج الإلهى قد انطوى على هذه المعانى الدقيقة الرقيقة معا ، فما عسى أن تكون المعانى التى انطوى عليها هذا الحب فى نوازعه ومنازعه التى نزعت بنفس صاحبه إليه ، وما عسى أن يكون غرضه الأسمى الذى قصد إليه منه ؟ الحق أن الحلاج كان كما كانت رابعة العدوية ، وكما كان

ذو النون المصرى ، منزها لحبه الإلهى عن كل غرض عاجل آو آجل يوجهه خوف من عذاب ، أو رجاء في تواب . ولعل الحلاج كان في تنزيهه حبه عن شوائب المطامع والخاوف ، أمعن من رابعة وذى النون : فهو محب يريد محبوبه ولكنه لايريده طمعا في توابه ، ولا خوفا من عقابه ، وإنما يريده لعذابه ، ومن اجل الاستمتاع بعذابه ، لأنه قد ظفر من محبوبه بكل ماكان يطمع فيه ويطمح إليه ، إلا شيئا واحدا لم يحصل له بعد ، وهو يطمع فيه ويطمح إليه ، إلا شيئا واحدا لم يحصل له بعد ، وهو بالعذاب في الوجد ، أو حصول ملذوذ وجده بالعذاب ، على حد تعمره في هذين البيتين :

أريدك لا أريدك للثواب ولكن أريدك للعقاب وكل مآربي قد نلت منها

سوى ملذود وجدى بالعذاب

على أن الحلاج وإن كان يجد في عذاب الحب عذوبة ولذة ، فليس معنى هذا أنه لم يكن يريد محبوبه إلا ليستمتع بلذة هذا العذاب وعذو بته فحسب ، وإنما هي مبالغة منه في أنه لم يكن

فى حبه طامعا ولا راحيا ولا خائفا، وأن العذاب الذى يتجنبه غيره ولايقبل عليه، يتطلبه هو ويريد المزيد منه، وهو فوق هذا كله مجب لمحبوبه الذى جعل منه كل غايته، ولم يعديرى غيره فى نومه ويقظه، ولا يناجى غيره فى سره وعلانيته، كا يخاطب محبوبه بهذا المعنى فيقول:

متى سهرت عينى لغيرك أو بكت فلا بلغت ما أملت وتمنت وإن أضمرت نفسى سواك فلارعت رياض المنى من وجنتيك وجنتى

# يحشالعاشقون تحت لوانى

شاعر صوفى اتهت إليه إمامة الحبالإلهي، وإمارة الشعر العربي الإسلامي في هذا الحب الإلهي ، حتى لقد نظر هو إلى نفسه على أنه إمام للمحبين ، ولقبه غيره بسلطان العاشقين، وذلك لما قطعه موس عمره في السلوك إلى الله، وما اقتطعه من قلبه في حب الله ، وما فاضت به روحه من آيات التسبيح بجمال الذات الإلهية ، وكال الحقيقة العلية ، وهذا الشاعر الصوفي الذي كان كذلك هو شرف الدين أبو حفص عمر بن الفارض الحموي المصري المتوفي سنة ٦٣٢ ه.

كان ابن الفارض شاعراً رقيقاً ، وكان صوفياً متحققاً ، وكانت نفسه من الرقة ، وحسه من الدقة ، وشعوره من الأرهاف ، بحيث استوعب الحب ظاهره وباطنه، واستغرق الجمال جوارحه وجوا نحه ، فلم يكن يحب الله في ذاته فحسب ، ولا يتغني جمال الذات الإلهية المطلق فحسب ، وإنما هو يحبكل شيء ، وينجذب إلى كل حميل ، ويقبل على كل ما في الوجود على أنه مشهد من المشاهد التي يتجلى فها ذلك الجمال الإلمي المطلق. وإنه ليمعن في حبه، وفي شهوده، ويبالغ في وصف هذا الشهود وذلك الحب مبالغة نكاد أن نؤمن معها بأن صاحب هذه النفس قد خلق محباً بطبيعته ، منجذبا إلى الجمال بفطرته .

ولما كان ابن الفارض شاعراً رقق الحب نفسه ، وصقل الجمال ذوقه ، وآنار الحب والجمال من قلبه خنى الضنى ومكنون الشجن ، فهو لهذا كله قد عبر عن أشواقه ومواجيده فى قصائد طوال وقصار هى فى ظاهرها أبيات من الشعر ، ولكنها فى حقيقتها قطعة من نفسه ، وبضعة من قلبه ؛ لأنها أصدق ترجمان عما احتدم فى باطنه من انفعالات وعواطف ، وما فاض على قلبه من إشراقات وعوارف . وهو فيا عبر عنه من ذات نفسه ، ومن طبيعة حبه وحقيقة محبوبته ومما لقيه فى سبيل هذا الحب ، ومن أجل الظفر بوصل هذه المحبوبة ، يرى أن أحداً من الماشقين السابقين عليه والمعاصرين له واللاحقين به لم يبلغ منزلته فى الحب ، فهو من أولئك وهؤلاء بمنابة المرجع الذى ينبغى أن يقتدوا به ، وذلك بأخذوا عنه ، و المثل الأعلى الذى ينبغى أن يقتدوا به ، وذلك على الوجه الذى يتحدث فيه عن نفسه فيقول :

قل للذين تقدموا قبلي ومن بعدي ومن أضحي لأشجاني يري عنى خذوا، وبى اقتدوا ولى اسمعوا وتحدثوا بصبابتى بين الورى ولقد خلوت مع الحبيب وبيننا سر أرق من النسم إذا سرى وأباح طرفى نظرة أملتها

فغدوت معروفا وكنت منكرا

وهو يرى أنه بحكم منزلته هذه في الحب، قد فاق كل من سبقه في سبيله، ونسخ بحبه آية العشق من قبله، فإذا المحبون كلهم جند له يأتمرون بأمره، وتلاميذ يأخذون عنه، ويهتدون بهديه، وذلك على نحو ما يتحدث به عما وصل إليه من إمامة الحب وعلم القلب، فيقول:

نسخت بحبي آية العشق من قبلي فأهل الهوي حن

فأهل الهوى جندى وحكمي علىالكل

وكل فتى يهوى فانى إمامه وإنى برىء من فتى سامع العذل

ولى فى الهوى علم تجل صفاته ومن لم يفقهه الهوى فهو فى جهل وهو بعد هذا كله قد أصبح لواء الحب معقوداً له ، كما أصبح

110

أمر العاشقين إليه ، يحشر العاشقون تحت لوائه ، كا يحشر المعشوقين المعشوقون تحتلواء محبوبه ، ولو أن أحداً من هؤلاء المعشوقين لم يبلغ من الجمال مبلغ محبوبه ، كما أن أحداً من العاشقين لم يبلغ مبلغه هو في حبه ، وذلك على نحو ما يعبر عنه مخاطباً محبوبه ، فيقول :

كل من فى حماك يهواك لكن أنا وحدى بكل من فى حماكا فبك معنى حلاك فى عين عقلى و به ناظرى معنى حلاكا فقت أهل الجمال حسنا وحسنى فبهم فاقة إلى مغناكا يحشر العاشقون تحت لوائى

وجميع الملاح تحت لواكا وجميع الملاح تحت لواكا والذى يدرس الحياة الروحية لابن الفارض، ويوغل بقلبه وروحه فى تذوق شعره فى ضوء حياته الروحية تلك، وفيا تعاقب عليه فيها من أحوال، ومالقيه فى حبه الإلهى من أهوال، يستطيع أن يتبين أن الشاعر الصوفى حين أحل نفسه فى المحل الأرفع بين أصحاب الحب الإلهى، لم يكن مسرفا على نفسه،

ولا مسرفا فى تعبيره عن ذات نفسه ، وإنما كان مخلصاً وصادقاً ، لأنه كان متخلقاً ومتحققاً . وكيف لا يكون ذلك كذلك وهو المحب المتيم الذى اهتدى بضلاله فى حبه ، على حد قوله : ما بين ضال المنحنى وظلاله

ضل المتيم واهتدى بضلاله بل كيف لا يكون ذلك كذلك وقد يمكن الحب من قلبه فلم ينفك عنه بحيث أصبح الحب مذهباً له لامنصرف له عنه ، ودينا يعتنقه لا مخلص له منه ، ولوقد انحرف عن دينه هذا أو انصرف عن مذهبه ذاك ، لكان معنى هذا قضاءه على نفسه بالار تداد عن الإسلام ، و ذلك كا يدل عليه قوله متحدثا عن مذهبه في الحب من ناحية ، ومتحدثا إلى محبوبته بصيغة المفردة المؤتثة من ناحية أخرى ، في البيتين التاليين :

٦٤ وعن مذهبي في الحب مالي مذهب

و إن ملت يوما عنه فارقت ماتى

٦٥ ولو خطرت لي في سواك إرادة

على خاطرى سهوا قضيت بردتى

على أن ابن الفارض لم يصل إلى هذه المنزلة العليا في الحب الأيلهي الذي يتخذ موضوعه من الجمال المطلق الحقيقي ، ١١٧

إلا بعد رياضة ومجاهدة ، ومعاناة ومكابدة ، هرت نفسه باطوار ، وهي في كل طور تصفو شيئاً فشيئاً ، وتسمو رويداً رويداً ، حتى وصلت إلى آخر هذه الأطوار ، وفيه تهيأ لها من صفاء السريرة ، وجلاء البصيرة ، ماجعلها أهلا لمشاهدة جمال الذات الإلهية ، ومعاينة تجليات الحقيقة العلية ، ومعنى هذا بعبارة أوضح أن الشاعر الصوفى بدأ حياته الروحية مع محبوبته الحقيقية مدفوعا بدوافع الأثرة وحبه لنفسه وإشباعه لهوى هذه النفس من محبوبته ، أى أنه لم يكن يحب المحبوبة الحقيقية لذاتها بادى ، ذى بدء ، وإنما كان يحبها لأنه كان يريد أن يستمتع بها لنفسه ، كأن يظفر برؤية وجهها ، أو شماع صوتها ، أو ماشاء من غبات الحس وأهواء النفس ، كا نتبين هذا من خلال حديثه إلى محبوبته حيث بقول :

جى قبل يفنى الحب منى بقية
 أراك بها لى نظرة المتلفت

🕨 — ومنى على همعى بلن إن منعت ان

أراك فمن قبلي لغيرى لذت

ويكاد حب ابن الفارض هاهنا يشبه كثيرا أو قليلا الحب الذي تطلق عليه رابعة العدوية اسم «حب الهوى »، وهو الذي

فسره الغزالى بأنه حب الله لإنعامه بحظوظ العاجلة . والحب الإلهى بمعناه الحقيقي هوحب الذات الإلهية لذاتها ، ولكي يتحقق المحب بهذا الحب على هذا الوجه ، فلا بدله من أن يتجرد عن أهوائه ورغباته من المحبوبة وأن يفني عن نفسه في محبوبته ، وذلك على الوجه الذي ردت به المحبوبة على الحجب معترضة عليه من ناحية ، ومبينة له معنى الحب الحقيقي من ناحية أخرى ، في الميتين التالين :

٩٨ - حليف غرام أنت لكن بنفسه

وإبقاك وصفا منك بعض أدلتي

٩٩ – فلم تهوني مالم تكن في فانيا

ولم تفن مالا تجتلى فيك صورتى

وهاهى ذى نفس المحب قد بدأت فى آخر الطور الأول من أطوار الحب، تستعد لهذا الفاء استعداد اجزئيا مهدها لأن تدخل فى الطور الثانى، فإذا هى وقد حصل لها هذا الفناء على وجه كلى أصبحت معه تستشعر حالة نفسية يشهد فيها المحب أنه ومحبوبته متحدان ، وذلك على نحو ما يتحدث به ابن الفارض عن نفسه فى اتصاله بمحبوبته ، فيقول :

۱۰۹ فأفنى الهوى مالم يكن ثم باقيا هنا من صفات بيتنا فاضمحلت فالفيت ما ألقيت عنى صادرا إلى ومنى واردا بمزيدتى وشاهدت نفسى بالصفات التي بها

تحجبت عنى فى شهودى وحجبتى التي أحببتها لا محالة

وكانت لها نفسى على محيلتى وينبغى أن يفهم اتحاد المحب والمحبوبة هنا، لا على أنه اتحاد حاصل بين وجود الإنسان وبين وجود الله بحيث تصبح الذات الإلهية والذات الإنسانية ذاتا واحدة ، بل على أنه هذا الحال من أحوال الفناء النفسى الذي يشهد فيه المحب وجود محبوبته على أنه الوجود الحق الواحد المطلق الذي يوجد به كلموجود، والذي يعد كل موجود منه بمثابة المجلى له .

و بقدر ما كان الحب الإلهى فى طوره الأول عند ابن الفارض حبا من نوع حب الهوى الذى تحدثت عنه رابعة ، فقد كان حب سلطان العاشقين فى طوره الثانى من نوع حب رابعة الذى عرفته بأنه الذى الله أهل له ، أى حب الله لذاته : فها هنا محب يحب

محبوبته ، وينقرب بنفسه إلى محبوبته ، احتسابا لها ، لا رجاء لثواب دونها منها ، كما يدل على ذلك قول هذا المحب فى هذين السبتين :

۱٦٨ تقربت بالنفس احتسابا لها ولم أكن راجيا عنهــا ثوابا فأدنت

۱۷۳ فلاحی فی اطراحی فاصبحت

ثوابي لاشيئا سيواها مثيبتي

وليس من شك في أن الطورين الأولين من أطوار الحب الفارضي كانا بمثابة المقدمتين للنتيجة التي تلزم عنهما وترتب عليهما في الطور الثالث والأخير: فقد انتهى ابن الفارض في هذا الطور الثالث إلى أن انكشفت له ذات المحبوبة ، وتجلت له في كل مظهر ، وإلى هذا التجلي يشير بقوله :

۲۱۰ جلت فی تجلها الوجود لناظری

فغي كل مرئى أراها برؤية

۲۱۱ وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني

هنالك إياها بجلوة خلوتى

وشهود ذات المحبوبة وتجليها على هذا الوجه إنما يحصل المحب فى حال السكر الذى سبق أن حللناه وعللناه فى موضعه

آنفا من هذا الكتاب . ولكن ابن الفارض لم يقف عند حد هذا الحال ، وإدراك التجلى فيه فحسب ، بل هو قد وصل إلى حال أزقى وأسمى ، لأن نفسه قد أصبحت أنقى وأصفى ، وأعنى بهذا الحال حال الصحو الذى أفاق فيه من سكره وأصبح صاحيا ، فإذا هو ينكشف عن عين قلبه كل غين ، وتقر منه العين بالعين ، على حد تعبيره في هذين البيتين :

۲۳٤ فاما جلوت الغين عني اجتليتني

مفيقا ومنى العين بالعين قرت

٢٣٥ ومن فافتي سكرا غنيت إفاقة

لدى فرقى الثانى فجمعي كوحدتى

وهدا يعنى أنه قد بلغ فى حال الصحو من الجلاء مبلغا أصبح يشاهد معه محبو بته مشاهدة عينية ، كما أصبح من السكال بحيث تساوى لديه النظر إلى الذات الإلهية وإلى تحلياتها بعين الوحدة و بعين الكثرة، و تلك عند الصوفية المحققين، أهمى مر اتب السكمل من الحبين والعارفين .

وهكذا ترى أن ابن الفارض قد خلص من التقلب في أطوار الحب إلى حياة روحية خالصة قوامها التجرد عن نوازع الهوى ، ودوافع الحس ، ومنازع النفس ، وغايتها النعلق بالجمال

المطلق، الذي ليس الحسن المعين لأى من الكائنات إلا معنى من معانيه ، ومجلى من مجاليه ؛ وترى أيضاً أن الشاعر الصوفى لم يكن في شعره مقبلا على الجمال الحقيق المطلق فحسب ، ولا متغنيا حبه الإلهى فحسب ، ولا واصفا أطواره وأحواله في هذا الحب الإلهى ومع ذلك الجمال الحقيق فحسب ، وإنما كان هذا كله ، وكان شيئا آخر فوق هذا كله : كان شاعر ا صادر اعن شعور وعاطفة ، وكان صوفيا مشيرا إلى وجد وذوق ، وكان مفلسفا معبرا عن حقائق تتعلق ماذات الإلهية ، ودقائق تتصل مالنفس الإنسانية ، وكل أولئك خليق بأن يجعل من ابن الفارض بالنفس الإنسانية ، وكل أولئك خليق بأن يجعل من ابن الفارض من ديوانه بستانا يرتاض فيه أرباب النظر ، فيجدون متنزها لعقولهم ، ويسكن إليه أصحاب الذوق فيصيبون متنفسا لقلوبهم .

# أدين بدين لحب

عب آخر أفناه الحب، وصب من أصحاب الأشواق والأدواق أضناه الوجد، وهاشق للجهال ذائق له، تائق إليه، مقبل عليه في كل معانيه الروحية، ومرائيه الحسية، له في تاريخ الحب الإلهى، وتراث التصوف الإسلامى، ذخائر وأعلاق، هي صفحات مما كان يجد من أشواق، ونفحات مما فاض على قلبه من أدواق، وأعنى بذلك المحب محيى الدين محمد بن على بن عربي الصوفي الأندلسي المتوفي سنة ١٣٨ه، والذي يلقب بالشيخ الأكبر لما له من مكانة عظمى بين الصوفية المسلمين.

كان ابن عربى ناثرا مبدعا ، وكان ناظها بارعا ، عبر عن أشواقه وأذواقه فى عبارات من النثر تارة ، وفى أبيات من النظم تارة أخرى ، فإذا هو يرسلها لآلىء منثورة ومنظومة ، وكان مفلسفا محققا ومفكرا ، بقدر ما كان ناظها متذوقا وشاعرا ، فهو من هاتين الناحيتين يعد فى حبه الإلمى صاحب مذهب صوفى صدر فيه أول ما صدر عن عاطفة رقيقة ، ثم انطوى فى هذا الحب على فلسفة دقيقة .

ولكى يتبين لك كيف كان ذلك كذلك ، يحسن أن أقف معك عندما يكفى من شعر ابن عربى فى ديوانه ( ترجمان الأشواق ) لأظهارك على النوازع العاطفية والمنازع الفلسفية لمذهب الشيخ الأكبر فى المحبة الإلهية:

ولعلك لو ذكرت ما سبق أن حدثتك عنه من اصطناع ابن عربى ألفاظ الغزلين الإنسانيين من العذريين ، وما قصصته عليك من قصة حبه مع تلك الفتاة التى عرفها أيام اعتماره بمكة فأحبها ، ولكنه اتخذ من حبه لها ، ومن ألفاظ الغزل والنسيب وسيلة للتعبير عن حبه للذات العلية ، أقول لو ذكرت هذا كله وغيره مما حدثتك به في موضعه من الحديث عن الرمز الغزلى والرمز الخرى ، لاستطعت أن تتذوق و تفهم المعانى الرائعة ، والرمز الجنرى عربى حديثه عن حبه ، ووصفه لمحبوبته ، وذلك في قوله :

مرضى من مريضة الأجفان عللانى بذكرها عللانى هفت ،الورق بالرياض و ناحت شجو هـــذا الحمام مما شجانى

بأبى طفلة لعـوب تهادى من بنات الخدور بين الغـوانى

طلعت فى العيان شمسا فلما افلت أشرقت بأفق جنانى

یا طلولا برامــة دارسات کواعب وحسان برامــ درأت من کواعب وحسان برامــ در بر

بأبى ثم بى غــزال ربيب يرتعى بين أضلعى فى أمان!

و فى قوله :

طال شوقى لطفلة ذات نثر

ونظام ومنب وبيان

هى بنت العـراق بنت إمامى وأما ضـدها سليل يمانى

هل رأيتم يا سادتي أو سمعتم أن ضدين قط يجتمعان ؟ لو توانا برامة نتعاطى أكؤسا للهوى بغير بنان

والموى بيننا يسوق حديثا طيباً مطربا بغـــير لسان

لرأيتم ما يذهب العقل فيـــه

يمز والعراق معتنقان

وإن ابن عربى ليخاطب قلبه فيطلب إليه أن يقف بمنازل احبته، وأن يندب أطلالها البالية، وأن يسأل ربوعها الدارسة عن أولئك الأحبة أين ذهبوا، وذلك إذ يقول:

قف بالمنسازل واندب الأطلالا

وسل الربوع الدارسات سؤالا

أين الأحبة أين سارت عيسهم

هاتيك تقطع في اليباب الآلا

ولقد أثار الفراق في قلبه من الآنين والحنين والشجل ، وشجاه فأ بكاه بحيث أجرى دموعه من عبنيه عيوناً على الوجه التالى:

ناحت مطوقة فحرث حزين وشيجاه ترجيع لهما وحنين

جرت الدموع من العيون تفجعا لحنينها فكأنهرس عيون

طارحتها تكلا بفقد وحدها

والشكل من فقد الوحيد يكون

طارحتها والشجو يمشى بيننا

ما إن تبين وإنني لأبين وإنه ليصف ما تعاقب على نفسه من أحوال الحب ولواعجه، من شوق وحزن ، ووجدودمع ، وماعسي أن يرد به من هذا كله على من يلومه أو يعذله في حبه ، فيقول:

فيا لامني في هواها عيذول

ولا لامني في هواها صديق

لكان جوابي إليه شهيقي

فشوقی رکابی وحزنی لباسی

ووجدى صبوحي ودمعي غبوقي وعلى هذا النحو من وصف أحوال الحب والوجد يمضى ابن عربى فيظهر نا على الناحية العاطفية لمذهبه في الحب الإلهي ، وهي الناحية التي يمكن أن يقال عنها إن حبه الإلهي قد الخذ بدايته منها ، وإن هذه البداية كانت بداية إنسانية ، ثم ما لبثت هذه الناحية العاطفية الإنسانية التي كان موضوع الحب فيها هذه الفتاة التي عرفها ابن عربي في مكة ، أن استحالت إلى حالة صوفية إلهية موضوع الحب فيها هو الذات العاية ، والأوصاف التي يستفيض المحب في ذكرها وفي التغني بها إنما هي صفات للذات الإلهية من جمال وجلال وكال ، كما أن المعارف التي يتحدث عنها العارف إنما هي ثمرات الفتوحات التي أفاضتها المحبة الإلهية على قلب المحب وقد أشرقت عليه أنوار الذات القدسية في اتصاله بها وشهوده لها .

ولعل هذه المعانى الصوفية التى تتشج عند ابن عربى بوشاح فلسفى ، هى أظهر ما تكون فى مصنفاته المؤلفة كتبا ورسائل كتتاب ( الفتوحات المكية ) وكتاب ( فصوص الحكم ) وكتاب ( عنقاءمغرب ) ، وغيرها من الكتب والرسائل الكثيرة التى أودعها ابن عربى كنوزا ثمينة . .

على أن فى شرح ابن عربى لديوانه (ترجمان الأشواق) ما يمكننا من أن نتبين كيف انطوت الكنوز فيا امتلاً به هذا الديوان من رموز ، وإلى أى حديمكن أن تكون الألفاظ والعبارات الغزلية أو الحرية أدوات إنسانية للتعبير عن عاطفة إنسانية تسامت بصاحبها أو تسامى بها صاحبها إلى أن جلها

عاطفة إلهية المحبوبة فيها هي الذات العلية . ولعل هذا يتضح إذا وقفنا مع ابن عربي عند بعض أبيات له وعند شرحه لها ، فاستمع إليه حيث يقول :

ليت شعرى هل دروا أى قاب ملكوا وفؤادى لو درى أى شعب سلكوا أنراهم سلموا أم تراهم هلكوا? حار أرباب الهوى فى الهوى وارتبكوا

فهاهنا معرفة وحب وفؤاد وحيرة ، وغير ذلك مما له صلة بنفس المحب وقلب العارف ، ومما له أثر في مشاعره وخواطره على وجه يفنى الحب فيه نفس المحب فلا يبقى له منها باقية يحار بها في طربق الحب والعرفان .

فاذا أردنا أن نلتمس لابن عربى شعرا هو أدل ما يكه ن على أنه يتغنى حبا إلهبا لإ إنسانيا ، وجدنا له فى (ترجمان الأشواق ) قصيدة لعلها أجمع لأشواقه وأذواقه ومواجيد، ومعارفه فى طريق الحب الإلهى ومذهبه فيه ، وهذه القصيدة هى التى يقول فها :

إنى عجبت لصب من محاسنه تختال ما بين أزهار وبستان نقلت لا نعجبي ممن ترين فقد ابصرت نفسك في مرآة إنسان ألا يا حمامات الأراكة والبان تضعفن بالشجو أشجاني م

ترفقن لا تطهرن بالنوح والبكا خفی صباباتی ومكنون أحزانی

وهاهنا معان صوفية خفية يطهرها ابن عربي نفسه و هاسفها فينول كلاما ينهم منه أن المتكلم في البيت الأول هو الحضرة الإلهبة ، وأن الحضرة الإلهبة قد عجبت للصب المائل إلها بالمحبة ، وأن الإلهبة ، وأن البستان كناية عن المقام الجامع وهو ذاته ، ولكن الصب رد على تعجب المحبوبة وهي الحضرة الإلهية بقوله : لا تعجب من ترين ، فإنما أنا لك كالمرآة ، وإنما هي نفسك التي تبصرين لا أنا ، ولكن في إنسانيتي القابلة لمذا التجلي : فإنسانيتي في جمعها بين ذاتك وذاتي ، وفي تجلي ذاتك على ذاتك ، كالبستان في جمعه ببن الأزهار ، وفي تجليه بهذه على ذاتي ، كالبستان في جمعه ببن الأزهار ، وفي تجليه بهذه الأزهار ، وهي الحلق .

وأما حمامات الأراكة والبان التي يخاطبها الشاعر في البيت الثالث، فإن ابن عربي يعنى بهاو اردات التقديس و الرضا والنور والتنزيه . وأما النوح والبكاء اللذان يذكرها في البيت الرابع،

فانه يعنى بهما نوحا وبكاء على سبق المقدور وعدم تبدله . ولعل الحب الإلهى لم يقف بالحياة الروحية لابن عربى عند حد التغنى به ، والوصف لأحواله ، والاستغراق فى ذات الحجوب ومشاهدة جماله ، وإنما هو قد تجاوز هذا كله إلى نتأج أخرى لها خطرها وأثرها فى الصلات الروحية والاجتماعية الإنسانية بين المعتنقين للاديان المختلفة : فابن عربى قد انتهى إلى أن جعل من الحب ديناً ، فنظر إلى مختلف الأديان على أنها على تعددها ، واختلاف المرسلين بها ، وتعاقب الداعين على أنها على تعددها ، واختلاف المرسلين بها ، وتعاقب الداعين من حيث هو إنسان شيئا واحد هو الحب، وتخاطب فى الإنسان من حيث هو إنسان شيئا واحدا هو القلب . وعن هذ المذهب فى دين الحب ، أو فى الحب والدين ، يعبر ابن عربى كناية في قيول :

لقد صار قلبی قابلا کل صورة
فرعی لغزلان ودیر لرهبان
وبیت لأو ثان و کعبة طائف
وبیت لأو ثان و کعبة طائف
وبیت بدین الحب أنی توجهت
رکائیه فالدین دینی و إیمانی

و إنما يعني ابن عربي من هذه الأبيات أنه ليس ثمة دس أعلى من دىن قام على المحبة والشوق لمن أدىن له به ، وأمر به على غيب، وهذا مخصوص بالمحمديين، فإن محمدًا صلى الله عليه وسلم له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها ، مع أنه صفى ونجى وخليل وغير ذلك من معانى مقامات الأنبياء ، وزاد علمهم ان الله اتخذه حبيبًا، أي محبًا محبوبًا ، وورثته على منهاجه. وهذا معنى يعبارة أخرى أن الدين من حيث حقيقته وأصله واحد، ولكنه من حيث صوره متعدد ،مثله في هذا كمثل الحب، وذلك أن الحب بما هو حب له حقيقة واحدة ، ولكنه بما هو حب في قلوب المحبين المختلفين له صور متعددة بتعدد هؤلاء المحبين. وهذا يعني بعبارة أوضح أن ابن عربي كما أحب الذات الإلهية في ذاتها ولذاتها،فهو قد عبدها ودان لها في ذاتها ولذاتها كذلك. وإذا كان ذلك كذلك ، وكان ابن عربي قد انطلق في حبه الإلهي عن كل القيود التي يتقيد فها غيره من المحبين بقيد أوحد، وكان قد اتخذ من الحب دينا ، وكان دينه هو الإسلام ، وكان الحب مقاما اختص به محمد عليه الصلاة والسلام ، فقد ترتب على هذا كله أن يكون الإسلام هو دين الحب، أو أن يكون دين الحب هو الإسلام .

### أما بعد ٠٠

الله الما الما الما الما الما الما ومعانيه في التصوف الإسلامي ، و نفحات من الأنس الذي نعمت به أرواح المحبين الذائقين لمعانى الجمال الحقيق في معانى ذلك الحب الإلمي، أرجو أن أكون قد بلغت بما أتيح لي أن أقدمه منها ، بعض ماكنت أريد من الذين زكت نفوسهم ، وصفت قلوبهم، وخلصت سرائرهم، وطهرت ضائرهم؛ كما أرجو أن يجد فيها الذين لم تصف نفوسهم وقلوبهم وسرائرهم وضائرهم بعد ، مايهي مم سبيل التصفية والتنقية ، وطريق التخلية والتحلية ، فإذا هم وقد ذاقوا من معانى الحب والجمال مالم يذوقوا من قبل، يحاولون أن يحققوا في أنفسهم هذه المعاني تحقيقا يتجلي في إقبالهم على الله ، وإعراضهم عما سواه ، وفي جهادهم في سبيل الله، وابتغاثهم بهذا الجهاد وجه الله . فليس من شك في أنه لا أفعل في القلب ، ولا أنسب لتحققه بالصفاء والنقاء والجلاء من حديث الحب والحبين، ووصف الأشواق والأذواق على ألسنة المشتاقين الذائقين ، الذين اشتاقوا إلى الله فعرفوه ، وعرفوه فأحبوه ، وأحبوه فازدادوا شوقا إليه ، ومعرفة له ، وأنسابه . وليس ١٣٤

من شك أيضا في أن حياة المحبين الإلهيين ومواجيدهم التي عرضت لبعض نماذج منها في هذه الصفحات ، ستثير في كثير من النفوس الزكية أشواقا وأذواقا ، وستفتح أمام كثير من القلوب المستعدة للحياة الروحية أبوابا وآفاقا ، وحسب أصحاب هذه القلوب و تلك النفوس أنهم سيجدون مع أولئك الحبين أن للحب معني أسمى من النفوس أنهم سيجدون مع أولئك الحبين أن للحب معني أسمى من معناه الإنساني الحسى أو العذرى ، وأن للجال وجها أصفي ، بل هو خير وأبتى ، من كل ما يقع عليه الحس و تنجذب إليه النفس في العالم الخارجي .

ولعل الغاية التى قصدت إلى بلوغها من ثنايا هذه الصفحات، هى أن تتمثل من ناحية الحياة الروحية التى كان يحياها الحبون الإلهيون، وأن تتذوق من ناحية أخرى معانيهم السامية، وأن تحقق من ناحية ثالثة مثلهم العالية. وأى معان أهمى، وأى مثل أعلى، من تلك التى انطوت عليها وصدرت عنها الحياة الروحية أعلى، من تلك التي انطوت عليها وصدرت عنها الحياة الروحية لولئك الحبين الإلهيين، سواء فى مذاهبهم النظرية ومسالكهم العملية، وفى كل ما ينزعون إليه فى منازعهم الروحية التى حققوها محبين متبتلين، ومسبحين مرتلين! ...

أجل ! ... لقد أحب أولئك المحبون الإلهيون الله في ذاته ولذاته ، وأحبواكل شيء بالله وفي الله على أنه مجلى لصفة من

صفاته . أُحبوا الحق و تحققوه لأنهم احبوا الله الذي هو الحق الأعلى ؛ وأحبوا الخير وحققوه لأنهم أحبوا الله الذي هو الخير الأسمى؛وأحبوا الجمال وتذوقوه لأنهم أحبوا الله الذي هو الجمال الأسنى ؛ وهم في حهم لله وحهم لكل شي ً بالله وفي الله على هذا الوجه ، قد عرفوا مالهم وما علهم من حقوق وواجبات ، سواء ماكان من هذه الحقوق والواجبات متصلا بحياتهم مع ربهم ، أو بحياتهم مع أشباههم ، أو بحياتهم مع أنفسهم . وهم من هذه الناحية إنسانيون بقدر ماهم إلهيون ، و تلك لعمرى أسمى معانى الكمال التي يأخذ المحبون الإلهيون على الحقيقة أنفسهم بتحقيقها تحقيقا عمليا تتحقق معه أرفع مبادئ المساواة والإخاء ، وتزول معه أوضع معانى البغضاء والشحناء ، فإذا الإنسان للإنسان ، وإذا الإنسانية كلها تحيا حياة إنسانية لاتفرقة فها بين إنسان وإنسان ، لأن الكل إنما يردون على أصفى الموارد وأحلاها ، وينهلون من أنقى المناهل وأشهاها ، ولأنهم كلا أمعنوا في الشرب، صفا منهم القلب، وتمكر منهم

، فاردا كانت تلك هي المعانى والمبادئ التي طوى الصوفية المسلمون حبهم الارلهي عليها ، وصدروا في أحوالهم وأقوالهم

و أفعالهم عنها ، فقد تبينت مع هؤلاء الصوفية أن الحب الإلهى للم بكن عندهم وجدا ولا ذو قا ولا شو قا فحسب ، و بما كان هذا كله ، وكان أشياء أخرى وراء هذا كله ؛ ولم يكن المحبون الإلهيون في هذا كله واقفين مع أحوالهم ، ولا سابحين في خيالهم ، ولكنهم كانوا يتجاوزون حدود الخيال إلى الحقيقة ، وينطلقون من الأحوال التي يجدونها في أنفسهم إلى ماهو خارج عن أنفسهم ، ولكنه متصل بها وغير منفصل عنها : ذلك بأنهم لم يعيشوا لأنفسهم بقدر ماعاشوا لغيرهم ، ولم يؤثروا أنفسهم بقدر ما آثروا غيرهم بحبهم وبرهم . وما أجدر هذه المعانى والمبادئ الإلهية الإنسانية معاً أن نقف عندها ، وأن نعمل والمباوعة الوبنا وعقولنا فيها فنتذوقها ومحققها ، ونحقق من خلال تذوقها وتحققها ما تطمح إليه الإنسانية من حياة روحية خالصة قوامها السعادة القصوى وغايتها البهجة العظمى .

#### محمد مصطفى حلحى

#### المكتبة الثقتافية

## 

## صدر مها للاته :

للأستاذ عباس محمود العقاد	الثقافة العربية اسبق من	
ار سان جباس الود الله د	ثقافة اليونان والعبريين	
للأستاذ على أدهم	- الاشتراكية والشيوعية	
للدكتور عبدالحميديونس	- الظاهر يبرس في القصص الشعبي	
للدكتور أنور عبدالعليم	<ul><li>قصة التطور</li></ul>	٤
للدكتور يول غليونجى	<b>-</b> طب وسحر	٥
للا ستاذ يحيي حقى	— فجر القصة	٦
للدكتور زكى نجيب محمود	ــ الشرق الفنان	٧
للأستاذ-حسن عبدالوهاب	ــ رمضان	٨
. للاً ستاذ محمد خالد	- أعلام الصحابة	٩

الشرق والإسلام اللاستاذ عبدالرحمن صدقى		١.
للدكتور جمال الدين المريخ والدكتور محمود خيرى		11
فن الشعر اللكتور محمد مندور		
الاقتصاد السياسي للأستاذ أحمد محمد عبد الخالق		۱۳
الصحافة المصرية للدكتور عبداللطيف حمزه	<b></b>	١٤
التخطيط القومى للدكتور إبراهيم حامى عبدالرحمن		10
أتحادنا فلسفة خلقية للدكتور ثروت عكاشه		
اشتراكية بلدنا للأستاذعبدالمنعم الصاوى		17
طريق الغد للأستاذ حسن عباس زكى		
التشريع الإسلامي للدكتور عديوسف موسى وأثره في الفقه العربي		19
العبقرية في الفن للدكتور مصطفى سويف		۲٠
قصة الأرض في إقليم مصر للأستاذ عمل صبيح		۲۱
قصه الذرة للدكتور اسماعيل بسيوني هزاع		44
صلاح الدين الأبو في الدكتور أحمد أحمد بدوي بين شعر اء عصره وكتابه	مينجد	44
بين سعر اء عصره و سابه الحبالإلمي في النصوف الإسلامي للدكتور محمد مصطفى حلمي		۲٤

# الثمن قرشان فقط

# المكتبة المقنافية مكتبة جامعة لكل أنواع المعرفة فاحرص على ما فاتك منها ....

#### والحليہ من :

ار القـــــــلم ١ ٨ ١ شارع سوق التوفيقية بالقاهرة		
كاتب شركة ثوزيع الاخبار في الإقليم المصرى	, ,A —	۲
كلاء الشركة القومية في جميع البلاد العربية	۔ و	۲
كتبة المثنى بغداد - العراق	ـــ مـ	٤

## المكتبة النفافية

- ♦ أول مجموعة من نوعها تحقق اشتراكية
   الثقافة •
- ◄ تيسر لكل قارىء أن يقيم فى بيته مكتبة
   جامعة تحوى جميع ألوان المعرفة بأقلام
   أساتذة متخصصين وبقرشين لكل كتاب •
- ♦ تصدر مرتين كل شهر فىأوله وفى منتصفه

الكتابالت المعالى قاريخ المعالى عدن العدوب عدن العدوب للمكتولمام المرهم أممد 1170